



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1971

PASTOR BONUS

80. Jahrgang



V 106 a

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1972 P 163



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg, Prof. Dr. E. Haag  
im Paulinus-Verlag zu Trier

---

**Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier**

# INHALT DES JAHRGANGES 1971

## I. Aufsätze

Dommershausen, Werner: Das „Los“ in der alttestamentlichen Theologie . . . . .	195—206
Fischer, Balthasar: Gebete zum „Herrn des Himmels“ . . . . .	360—368
Groß, Heinrich: Geschichtserfahrung in den Psalmen 44 und 77 . . . . .	207—221
Haag, Ernst: Priestertum und Altes Testament . . . . .	20—42
Haag, Ernst: Prophet und Politik im Alten Testament . . . . .	222—246
Haubst, Rudolf: Anselms Satisfaktionslehre einst und heute . . . . .	88—109
Kertelge, Karl: Begründen die Wunder Jesu den Glauben? . . . . .	129—140
Kremer, Klaus: Ernst Bloch: Träume vom besseren Leben — Hoffnung und Utopie . . . . .	321—338
Lentzen-Deis, Fritzleo: Der Glaube Jesu . . . . .	141—155
Lotz, Johannes: Zur Frage der Kindertaufe . . . . .	110—121
Reinhardt, Klaus: Die menschliche Transzendenz Jesu Christi . . . . .	273—289
Schmitz, Josef: Kirche für die Welt . . . . .	339—359
Schneider, Gerhard: Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments . . . . .	65—87
Schützeichel, Heribert: Der verborgene Gott . . . . .	290—307
Splett, Jörg: Freiheit und Autorität . . . . .	1—19
Weier, Reinhold: Luthers „sola scriptura“ in dogmatischer Sicht . . . . .	43—55
Weier, Reinhold: Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die Auferstehung Jesu . . . . .	257—272
Weiß, Bardo: Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologisches Heilsgut nach Origenes . . . . .	156—169

## II. Kleinere Beiträge

Fischer, Balthasar: Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen? . . . . .	122—125
May, Georg: Bemerkungen zu dem Rätssystem in der Diözese Meißen nach den Dekreten I und II der Diözesansynode des Jahres 1969 . . . . .	308—315

Rock, Martin: Zur „Theologie der Revolution“ . . . . .	170—176
Schmitz, Heribert: Altersgrenze für Kardinäle . . . . .	177—179
Schneider, Gerhard: Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats „Sohn Davids“ . . . . .	247—253
Sommer, Manfred: Methodologischer Doketismus in der Theologie . . . . .	56—62
Walf, Knut: Die Wählbarkeitsbestimmungen in den Wahlordnungen für Pfarrgemeinderäte in der Bundesrepublik Deutschland . . . . .	369—377

### III. Neue theologische Literatur

Bardtke, Hans: Bibel, Spaten und Geschichte (Dommershausen) . . . . .	182
Bélanger, Gérard: Über das Unbehagen des Menschen (Weber) . . . . .	256
Ben-Chorin, Schalom: Wachsende Brüderlichkeit (Dommershausen) . . . . .	182
Berger, Klaus: Die Amen-Worte Jesu (Schenke) . . . . .	382
Beyer, Klaus: Althebräische Grammatik (Dommershausen) . . . . .	182
Biermann, Benno: Las Casas und seine Sendung (Ganzer) . . . . .	316
Blank, Josef: Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Pesch) . . . . .	382
Bleienstein, Fritz: Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (Rock) . . . . .	187—188
Böcher, Otto: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (Pesch) . . . . .	182—183
Böckle, Franz — Greinacher, Norbert — Betz, Felizitas: Ehe in der Diskussion. Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen? (Weber) . . . . .	316
Buss, Martin: The Prophetic Word of Hosea (Dommershausen) . . . . .	183
Casper, Bernhard — Hemmerle, Klaus — Hünemann, Peter: Theologie als Wissenschaft (Schützeichel) . . . . .	64
Consuetudines et observantiae monasteriorum Sancti Matthiae et Sancti Maximini Treverensium ab Johanne Rode abbate conscriptae (Reichert) . . . . .	316
David, J. — Schmalz, F. (Hrsg.): Wie unauflöslich ist die Ehe? (Schmitz) . . . . .	181
Diederich, Honoratus: Kompetenz des Gewissens (Rock) . . . . .	316
Die Zeit Jesu, Festschrift für Schlier (Pesch) . . . . .	383
Edmaier, Alois: Dialogische Ethik (Berg) . . . . .	190—191
Escribano-Alberca, Ignatio: Das vorläufige Heil (Weiß) . . . . .	187
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (Schmitz) . . . . .	191

Fleischhack, Erich: Fegfeuer (Weiß) . . . . .	186—187
Fohrer, Georg: Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949—1966) (Dommershausen) . . . . .	183—184
Franzen, August: Zölibat und Priesterehe in der Auseinander- setzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Ganzer) . . . . .	317
Gassmann, Benno: Ecclesia Reformata. Die Kirche in den refor- mierten Bekenntnisschriften (Jürgensmeier) . . . . .	126
Girardi, Jules — Six, Jean-Francois: L'athéisme dans la philo- sophie contemporaine (Schützeichel) . . . . .	63
Gnilka, Joachim: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glau- bens (Schenke) . . . . .	379—380
Gründel, Johannes — van Oyen, Hendrik: Ethik ohne Normen (Weber) . . . . .	255
Hagemann, Wilfried: Wort als Begegnung mit Christus (Sausser)	317
Häring, Bernhard: Die große Versöhnung (Weber) . . . . .	256
Heinen, Ernst: Staatliche Macht und Katholizismus in Deutsch- land (Ganzer) . . . . .	317—318
Hoefnagels, Harry: Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Rock) . . . . .	191
Howe, Günter: Die Christenheit im Atomzeitalter (Rock) . . . . .	318
Jong, Johannes Petrus de: Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit (Weiß) . . . . .	187
Jüdisches Volk — Gelobtes Land. Die biblischen Landes- verheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie (Haag) . . . . .	378
Jus sacrum: Festgabe für Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag (Krämer) . . . . .	185—186
Käsemann, Ernst (Hrsg.): Das Neue Testament als Kanon (Pesch)	383
Klostermann, Ferdinand: Priester für morgen (Sausser) . . . . .	318
Kötter, Franz Josef: Die Eucharistielehre in den katholischen Kate- chismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (Jürgensmeier) . . . . .	127—128
Kottje, Raimund — Moeller, Bernd: Ökumenische Kirchen- geschichte I. Alte Kirche und Ostkirche (Sausser) . . . . .	126—127
Kottje, Raimund: Kirchengeschichte heute (Sausser) . . . . .	318
Kraus, Hans J.: Die Biblische Theologie (Haag) . . . . .	378—379
Lauth, Reinhard: Ethik, in ihrer Grundlage aus Prinzipien ent- faltet (Wohlfarth) . . . . .	254—255
Lehmann, Martin: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus (Pesch) . . . . .	383

Leibnitz, Gottfried Wilhelm: Confessio philosophi (Berg) . . . . .	316—317
Lengsfeld, Peter: Das Problem Mischehe (Schmitz) . . . . .	180
Lentzen-Deis, Fritzleo: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern (Schenke) . . . . .	383—384
Lexikon der Christlichen Ikonographie (Ronig) . . . . .	64
Lortz, Joseph — Iserloh, Erwin: Kleine Reformationsgeschichte (Jürgensmeier) . . . . .	319
Maaß, Ferdinand: Der Frühjephinismus (Ganzer) . . . . .	319
Meijer, Brokard: Maria, evangelisch oder katholisch? (Weiß) . . . . .	180
Mühlsteiger, Johannes: Der Geist des josephinischen Eherechts (May) . . . . .	189—190
Oertel, Ferdinand: Pfarrgemeinderat ernstgenommen (Schmitz) . . . . .	188
Olievenstein, Claude: Die Droge (Weber) . . . . .	256
Pastoraltheologische Informationen 1970 (Krämer) . . . . .	190
Pesch, Otto: Rechenschaft über den Glauben (Schützeichel) . . . . .	63
Pfeil, Hans: Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christ- sein (Rock) . . . . .	191—192
Pohlmann, Karl-Friedrich: Studien zum dritten Esra (Dommers- hausen) . . . . .	379
Rengstorf, Karl-Heinrich — von Kortzfleisch, Siegfried: Kirche und Synagoge (Sausser) . . . . .	319—320
Rotter, Hans: Strukturen sittlichen Handelns (Weber) . . . . .	255
Scharrer, J. — Löcher, E.: Theologische Brennpunkte (Rock) . . . . .	320
Schäfer, Rütger: Die Misere der Theologischen Fakultäten (Schmitz) . . . . .	180—181
Schmucker, Josef: Das Problem der Kontingenz der Welt (Kopper) . . . . .	63
Schneider, Gerhard: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54—71 (Schenke) . . . . .	381—382
Schroer, Hans: Der Pfarrgemeinderat als gesamtkirchliche Aufgabe (Schmitz) . . . . .	188
Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium, Erster Teil (Pesch) . . . . .	184
Schürmann, Heinz: Der Einsetzungsbericht. Lk 22, 19—20 (Pesch) . . . . .	384
Staatslexikon für Recht, Wirtschaft und Gesellschaft (Berg) . . . . .	188
Stemberger, Günter: La symbolique du bien et du mal selon saint Jean (Pesch) . . . . .	384
Struve, Wolfgang: Der andere Zug (Rock) . . . . .	192
Thils, G.: Choisir les Évêques? Élire le Pape? (Schmitz) . . . . .	181
Waidenfels, Hans: Glauben hat Zukunft (Schützeichel) . . . . .	63—64
Wolfinger, Hans-Dietrich: Der unvollendete Sozialismus (Schmitz) . . . . .	188



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Jörg Splett, München  
Freiheit und Autorität

Ernst Haag, Trier  
Priestertum und Altes Testament

Reinhold Weier, Trier  
Luthers „sola scriptura“ in dogmatischer Sicht

Manfred Sommer, Münster  
Methodologischer Dokerismus in der Theologie  
— Zu H. Küng „Menschwerdung Gottes“

Heft 1  
Januar/Februar 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Neue theologische Literatur  
Fundamentaltheologie — Kunstgeschichte

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter:** Dr. Jörg Splett, 8 München 80, Pütrichstraße 3; Prof. Dr. Ernst Haag, 55 Trier, Sickingenstraße 35; Prof. DDr. Reinhold Weier, 55 Trier, Kleine Eulenpfütz 10; Manfred Sommer, 44 Münster, Heisstraße 13.

**Druck:** Paulinus-Druckerel GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.



# Freiheit und Autorität

## *Philosophische Grenzbetrachtungen*

*Von Dr. Jörg S p l e t t, München*

Die „Spitze“ der Frage, die mit diesem Thema gestellt ist, liegt offenbar (wie zumeist bei solchen Überschriften) in dem Wort „und“. Gefragt ist nach einem Verhältnis. Je wesentlicher indes ein bestimmter Bezug für jene Wirklichkeiten ist, die sich in ihm aufeinander beziehen, um so weniger läßt sich die Klärung des Verhältnisses von der Klärung dessen trennen, was sich hier verhält. Am engsten ist dieser Zusammenhang von Bezug und Bezogenen dort, wo jedes der Glieder nur durch das andere, an ihm und ihm gegenüber definiert werden kann.

Das allgemeine Vorverständnis von Freiheit und Autorität (entsprechend das Vorverständnis des Problems ihres Verhältnisses) legt es wohl nahe, in unserer Frage eine engste Verschränkung zu vermuten. Sollte sich diese Vermutung bewahrheiten, dann könnte unser Versuch einer Klärung der gestellten Frage nur in dem Maße gelingen, als es ihm gelingt, die drei Momente der Problematik („die drei Wörter der Überschrift“) in ein gewissermaßen schwebendes Ineinander zu bringen, oder vielmehr dieses Ineinander (ihr „Spiel“) sichtbar werden zu lassen.

Doch das greift vor. Fragen wir uns zunächst, von woher, von welchem Standpunkt aus das gesuchte Verhältnis in den Blick zu nehmen wäre, von wo aus also eine mögliche Antwort überhaupt versucht werden könnte.

### *Freiheit als „Standpunkt“ der versuchten Antwort*

Wir fragen dies, wie gesagt, vor aller näheren „Definition“ von Freiheit und Autorität (deren genauere Bestimmung ist das Ziel dieser Reflexion), einfach auf Grund jenes Vorverständnisses, dessen Frage uns unser Thema aufgibt. Schon von diesem Vorverständnis her zeigt sich nun der bemerkenswerte Sachverhalt, daß es einen „unparteiischen“ Standpunkt in unserer Problematik offenbar nicht gibt, nicht geben kann. Es gibt keinen Standpunkt jenseits von Autorität und Freiheit; denn wer ihn einzunehmen erklärte, beanspruchte eben dadurch Autorität über die Kontrahenten; das heißt aber, er hätte sich in Wahrheit schon mit einer der Parteien identifiziert.

Man kann nun, gerade auf Grund dieser Einsicht, dem Versuch, das zu erhellende Verhältnis von der Autorität aus zu klären, nicht vorwerfen,

er sei unfreiheitlich und — wie das Schlagwort lautet: „autoritär“. Dieser Vorwurf — in solch prinzipieller Allgemeinheit — hätte nur Sinn, wenn es einen neutralen Ausgangspunkt gäbe. Man kann den Ansatz bei der Autorität also nicht als solchen disqualifizieren; denn das hieße, ihrerseits die Position der Freiheit, von der aus man ja hier qualifizierte, statt als Partner-Position als Stelle richterlicher Autorität zu behaupten. Damit aber widerspräche man dem eigenen Ansatz (und gebärdete sich so tatsächlich seinerseits autoritär). — Doch man wird daraufhin ein Argument von der Autorität her nicht als neutralen Urteilsspruch akzeptieren, sondern es eben als Argumentation des Partners hören und entgegennehmen. Jedenfalls in philosophischer Reflexion; und darum geht es hier.

Andererseits muß eine solche Reflexion, die Autorität nur als Partner zuläßt, sich bewußt sein, ihrerseits Partner, nicht Richter zu sein. Kurzum: die Frage des Themas stellen, heißt: sich engagieren. Engagement besagt hier unausweichlich Engagement für eins der Momente. Redlichkeit verlangt, sich dessen bewußt zu sein und zu bleiben. Ob damit eine Übereinkunft unmöglich wird, ist keineswegs schon ausgemacht (vielleicht gibt es sie in Wahrheit überhaupt nur zwischen Partnern selber, nicht durch richterlichen Entscheid).

Theologie, die diesen Namen verdient, wird, als Sprechen von Gott und seinem Auftrag in Jesus Christus her, unser Thema autoritativ behandeln — um eben so die Botschaft von der Befreiung unserer Freiheit auszurichten. Philosophie versteht sich demgegenüber als prinzipielle Selbstreflexion des Menschen, beziehungsweise — um dieses Wort gleich ins Philosophisch-Abstrakte zu transponieren — als Selbstreflexion unseres freien Selbstbewußtseins oder unserer selbstbewußten Freiheit (wobei, wie sich zeigen wird, die Adjektive unnötig, weil pleonastisch sind).

Freiheit, hier nicht als „Vermögen“, als eine Eigenschaft unter andern verstanden, sondern als wesentliche Verfaßtheit, sozusagen als das Wesen des reflektierenden Selbst (so daß metonymisch dann auch dieses Selbst als solches einfachhin Freiheit genannt werden darf), Freiheit besagt Selbstbestimmung, Selbstursächlichkeit. Als der Autorität gegenüber „unverdächtiger“ (weil primär theologischer) Zeuge für dieses Vorverständnis sei Thomas von Aquin zitiert: „*Liber est, qui sui causa est*<sup>1</sup>.“

Demgegenüber erscheint Autorität in einem ersten Hinblick als Grenze oder Schranke dieser Selbstbestimmung. Nicht als käme allen faktischen Grenzen der Freiheit Autorität zu; aber Autorität erscheint als Bestimmung beziehungsweise Bestimmungs-Anspruch gegenüber dem Wesen von und Willen zu Selbstbestimmung. Den ersten Schritt unserer Besinnung stellen wir darum unter das Thema: Freiheit und Grenze.

---

<sup>1</sup> S. c. Gentes III, 112; De regim. princ. I, 2 und öfter andernorts.

Selbstbestimmung gibt es nur als Selbstbewußtsein, das heißt das Selbst muß als solches sich auf sich als solches beziehen können und beziehen. Die Grundbedingung solchen Selbstverhältnisses stellt sicher das dar, was man die Selbsthülle der Freiheit und des Geistes genannt hat; denn wie sollte das Selbst sich auf sich „zurückbeugen“ (re-flektieren), zu sich zurückkehren („*reditio*“) können, wenn es das, worauf es zurückkäme, nicht als es selbst erkannte, das heiße aber, es als dieses je schon erkannt hätte (wenn es sich nicht als sich wüßte; wissen aber heißt: „erkannt, gesehen haben“: *novi, oida*). Aber nicht um diese Grundbedingung, ohne die nur die Un-möglichkeit eines regressus in indefinitum bliebe, ist es jetzt zu tun, sondern um die Wesensweise ihrer Verwirklichung. Und dazu gilt, was nach Fichte und Hegel vor allem die Dialogiker unseres Jahrhunderts erarbeitet haben: Allein am Du wird das Ich zum Ich. Den Anstoß zur „Rückbeugung“ muß das Ich am Nicht-Ich erfahren (sonst liefe es gewissermaßen ins unendliche aus); die „Ranghöhe“ der „Refraktion“ aber setzt das Maß erreichter „*reditio*“, des Zu-sich-Kommens und Bei-sich-Seins des Ich; das heißt, das adäquate Nicht-Ich des Ich muß seinerseits ein Ich sein (vgl. als Gegenbild das Phänomen der „Wolfskinder“).

Mit anderen Worten: Konkrete Freiheit ist möglich und wirklich nur als Interpersonalität, als Freiheits-Vielheit. Freiheit als wirkliche bedarf der Gestalt, Gestalt heißt Kontur, Kontur besagt Grenze, Grenze besagt das Aneinander-Grenzen von mindestens zweien. (Ein Grenzen ans Nichts, also an nichts, wäre kein Grenzen, ein Nichts von Grenzen, sozusagen; es wäre entweder positiv gefüllte übergestaltliche Grenzenlosigkeit: „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“, oder die „schlechte Unendlichkeit“ gestaltlos leerer Möglichkeit.)

Das Einander-„Begrenzen“ von Freiheiten heißt Begegnung, insofern es nicht rein faktisches Nebeneinander, sondern Bezug als Sich-Beziehen, Bewußtseins- und Freiheitsgestalt ist. Dieses Miteinander der Freiheiten bedarf nun eines „Raums“ beziehungsweise eines „Mediums“, das weder mit den Freiheiten einfach identisch noch seinerseits selber Freiheit sein kann. Anders gesagt (um die hier eigentlich erforderte ausführliche Analyse ebenso fast unerlaubt verkürzt und gleich veranschaulicht zu bieten wie schon im Vorangegangenen<sup>2</sup>): Die Kommunikation der Freiheiten bedarf eines „Trägers von Information“, der einerseits „Eigenstruktur“ besitzt (um Information „tragen“ zu können) und andererseits

<sup>2</sup> Boethius, De cons. phil. V, 6.

<sup>3</sup> Vgl. ausführlicher: J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1967; W. G. Jacobs, Trieb als sittliches Phänomen, Bonn 1967; E. Simons/K. Hecker, Theologisches Verstehen, Düsseldorf 1969.

von sich her unveränderlich, unfrei ist (um sie zu bewahren). Das heißt: Wenn Freiheiten mit- und füreinander sein sollen, dann müssen sie leibhaftig sein, mit einer gewissen Differenz dieser Leibhaftigkeit, ihres Einander-Erscheinens, zu ihnen selbst. Die Grenze von Freiheit zu Freiheit impliziert also eine weitere Begrenzung ihrer jeweiligen Selbstbestimmung durch die Struktur (die Eigengesetzlichkeit) ihrer Erscheinung(sdimensionen), des sogenannten „Naturalen“.

Die Gesetzlichkeit des Naturalen wie die „Macht“ des Faktischen im Miteinander der Freiheiten überhaupt (von der geschichtlich gewordenen linguistischen Struktur einer bestimmten Sprache über das Nicht-ungesagt-machen-Können eines gesprochenen Wortes bis zur transzendentalen Notwendigkeit des Nicht-Widerspruchs) möchte ich die Grenze der Freiheit am Muß nennen. Schon hinsichtlich ihrer leuchtet ein, daß sie nicht bloß Schranke und Mauer, sondern zugleich Kontur konkreter Freiheit ist. Will sagen, eine Freiheit von diesem Muß würde die Freiheit nicht „wirklicher“ (wirkender, mächtiger, freier) machen, sondern unwirklich. Keine konkrete Gestalt dieses Muß muß sein, aber eine konkrete Gestalt muß sein, wenn Freiheit sein soll.

Dennoch kann Freiheit sich bei dieser faktischen Einsicht nicht beruhigen. Die Frage meldet sich, ob solche Wirklichkeit, wenn sie nur derart sein kann, überhaupt zu wünschen sei. Freiheit steht unausweichlich in ihr; aber muß sie dieses ihr Los akzeptieren? — Wenn sie es müßte, wäre sie letztlich nicht mehr Freiheit. Welche Gestalt aber hat dann zuletzt ihr Ja oder Nein zu dieser Faktizität?

Wenn Freiheit wirklich sein will (verdeutlichen wir das Gemeinte am Beispiel der Sprache:) wenn Freiheit sich aus- und dem anderen zusprechen will, dann muß sie den Sprachregeln folgen (eine streng private Individualsprache wäre keine), sie muß weiterhin sagen, was ist (oder zumindest behaupten, sie täte es, weil sonst ihr Reden wieder zur bloßen Privatsprache würde). Freiheit muß also richtig und wahr sprechen. Und was heißt wahr? Nicht bloß faktisch mit der Wirklichkeit übereinkommend (wie ein photographisches Abbild), sondern wissend und wollend diese Übereinkunft gewissermaßen verdoppelnd, das heißt sie als solche noch einmal im Vollzug behauptend.

Was ist nun das Maß dieser reflektierten Behauptung? Zunächst gewiß einfachhin das ausgesagte Faktum als solches; denn die Übereinkunft mit ihm wird behauptet. Doch wird allerletzt behauptet, man müsse so reden und könne nicht anders — oder nicht vielmehr: man könnte zwar anders, aber d ü r f e nicht? Aussagen, die nicht anders sein können, „interessieren“ nicht eigentlich an sich selbst, sondern nur als Symptom. Man diskutiert sie nicht, sondern nimmt sie als subjektiven Ausdruck des Redenden, als Information nicht v o n ihm (über etwas), sondern über ihn. Damit ist der Redende Objekt statt Subjekt und Partner im Dialog. Das



heißt aber, in einer solchen Äußerung hätte nicht Freiheit sich geäußert, sondern einzig eine Muß-Struktur — vom automatischen Schreiben der Dadaisten bis zu den Verlautbarungen von Geisteskranken. (Entsprechend diskutiert man Träume nicht, sondern analysiert sie, diskutiert also nur ihre Deutung.)

Die pure Willkür der Einzelheit wie jetzt ein überindividuelles, „strukturelles“ Muß fallen also letztlich zusammen und verunmöglichen beide das Dasein von Freiheit. Die Konsequenz ist unausweichlich, daß Freiheit sich nur so zur Sprache bringen kann, daß sie sich einem Sollen unterstellt: das heißt einem Anspruch, demgegenüber sie zwar anders könnte, doch nicht darf: „Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“.

Das Woher eines solchen Sollens aber ist das, was hier mit Autorität gemeint sein soll.

### *Autorität*

Eine Grundalternative im heutigen Verständnis von Autorität ist ja die, sie entweder als faktisches Anerkanntsein des Autoritätsträgers (seitens der Gruppe von Menschen, für die er Autorität ist) oder als berechtigten Anspruch auf Anerkennung zu bestimmen. — Die Gründe für jenes Faktum wie für diesen Anspruch können in der Person oder in ihrem Amt liegen, wobei wiederum Person und Amt auf verschiedene Weise verstanden werden. Ihre Deutung läßt sich auf einer gleitenden Skala vom Personalen zum Funktionalen hin lokalisieren, je nach der Fragestellung, die sie beantwortet — von der Frage: Wer bist du? (Was bist du?) über: Was leistest du? zu: Wozu bist du (mehr oder weniger) notwendig oder nützlich? Dies sowohl bezüglich der Lehrautorität (des Fachmannes), die sich dem Wahrheitssuchenden zur Risikoverminderung anbietet, wie bezüglich der Führungsautorität, die der Risikoverminderung in der Verwirklichung der Wahrheit dienen soll.

Verständlicherweise gibt eine Zeit, die vom wissenschaftlichen Denken, das heißt dem Ideal allgemein verifizierbarer Empirie und effizienter Prognostik bestimmt ist, der faktisch-soziologischen Bestimmung von Autorität den Vorzug. Ihre Brauchbarkeit, ja ihre Notwendigkeit ist unbestreitbar und sei hier auch nicht bestritten — zumal es nicht bloß das szientistische Bewußtsein, sondern vor allem die Erfahrungen mit angemaßter Autorität sind, die zu dieser Vorzugswahl bestimmen. Dennoch dürfte deutlich sein, daß die Frage des Normativen in diesem Verständnis wiederum autoritär beantwortet wäre, wenn man nicht ausdrücklich erklärte, man spare sie aus. Unterläßt man nämlich diese *Epoché*, dann

<sup>4</sup> I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, 98 (Werke ed. Weischedel IV, 82).

hat man damit schon das Faktische zur Norm erhoben: was ist, ist, wie und weil es ist, rechtens. Die Konsequenzen bedürfen keiner weiteren Worte.

Bekannt man aber die Begrenztheit dieser Konzeption, dann gibt man zu, daß sie gerade den Kern des Problems, den quälenden Stachel der Frage vermieden hat, die unser Thema stellt. Mag durchaus sein: aus guten Gründen; die „letzten“ Fragen sind ja keineswegs überall und immer am Platze. Aber an ihrem Platz stellen sie sich dann unabweisbar — *rechtens* unabweisbar: also im Sinn des zweiten Verständnisses von Autorität.

Mit anderen Worten, es geht hier — wie stets im philosophischen Reden — um die strittigen Begriffe in reduplikativem Verständnis: um Freiheit als Freiheit gegenüber Autorität als solcher. Die beobachtbare Folgeleistung aber verrät nicht, wem sie eigentlich gilt. Sie kann aus eigener innerer Einsicht entspringen (für die das Wort der Autorität nicht mehr war als Anstoß und Hinweis); sie kann aus äußeren (zum Beispiel Nützlichkeits-)Erwägungen folgen; sie kann schließlich das Ergebnis erfolgreicher Konditionierung im Sinn der Lerntheorie sein (nach dem Muster des Pawlowschen Hundes). Dann aber handelt es sich gar nicht um Autorität (als solche) — im letzten Fall obendrein auch nicht mehr um Freiheit.

So sei hier bewußt der andere Einsatz versucht (bewußt ist dabei nicht nur seine „Unzeitgemäßheit“, sondern auch seine tatsächlich gegebene Ideologie-Anfälligkeit): der Weg „von oben“. Autorität heißt also das Woher des Sollens. Nach dem zum Sollen Angemerkten darf und muß man zugleich auch formulieren: das Woher des Dürfens — insofern die Grenze sich als Kontur der Gestalt, das heißt zugleich als positive Möglichkeitsbedingung von Freiheit gezeigt hat.

Das klingt übrigens auch in der Etymologie des Wortes an. „*Auctor*“ ist der Urheber, Gewährsmann, Bürge; „*augere*“ heißt vermehren, fördern, wachsen und gedeihen machen (oder lassen). Das traditionelle Bildwort für dieses Woher ist darum, von Platon wie von den alttestamentlichen Schriften an bis zu Fichte, das Licht. Licht als richtende Wahrheit, vor der alles offenbar wird; Licht als Glanz einer Hoheit und Macht, die nicht aus Stärke, sondern aus Recht unauskömmlich ist, in ihrem Anspruch von und durch sich selbst gerechtfertigt; Licht nicht zuletzt als Bedingung und Ursprung jeglichen Lebens.

Die Wahrheit, das Gute ist so zugleich jenes, das sein soll, und das, was gut ist, was erfüllt werden soll und erfüllt. Mit einem anderen Namen, der diesen Doppelaspekt in sich enthält: es ist Sinn, oder besser: das Woher allen Sinns, jedenfalls wenn man „Sinn“ mit B. Welte definiert als die Übereinkunft meiner [unser] mit mir [uns] selbst als Übereinkunft mit meiner [unserer] Welt. Übereinkunft meiner [unser] mit

meinem [unserem] Sein im Ganzen als Übereinkunft mit dem Seienden im Ganzen<sup>5</sup>.

Autorität ist also im fundamentalen Verständnis Sinngrund (beziehungsweise -abgrund) der Freiheit und ihrer Welt, jene Wirklichkeit, die Augustinus „*interior intimo meo*“ als „*superior summo meo*“ genannt hat (wobei wir das „*meo*“ wieder durch ein „*nostro*“ verdeutlichen möchten).

Aber nicht hier liegt die Problematik unseres Themas. Sie ergibt sich daraus, daß dieser bestimmende und ermöglichende (schöpferische) Anspruch an die Freiheit nun von derart angerufener Freiheit selbst gegenüber anderen beansprucht wird<sup>6</sup>.

Setzen wir dazu noch einmal bei der Autorität des „Lichtes“ selber ein. Hier fallen tatsächlich die beiden alternativistischen Autoritäts-Auffassungen zusammen; denn die Wahrheit soll nicht nur sein, sie wird auch immer schon anerkannt und gewollt. Wer spricht, akzeptiert damit (logisch gefaßt) das Nicht-Widerspruchs-Prinzip. Er will nicht zugleich sagen und nicht sagen, was er sagt. Selbst der Lügner muß vorgeben, sagen zu wollen, was ist, um angehört zu werden; und darüber hinaus untersteht seine Lüge selber noch einmal diesem Gesetz, um sich überhaupt formulieren zu können. Und dieser logische Aspekt zeigt Umfassenderes an: den Willen, das Grundgewilltsein zur Wahrheit, auf Grund dessen der Lügner nicht bloß zur Realität, nicht bloß zur Erwartung des anderen, sondern vor allem zu sich selbst in Widerspruch steht: „Hier wirkt sich die Wahrheit dahin aus, daß die Lüge die lügnerische Zunge quält“, heißt es in einer Notiz Leonardo da Vincis<sup>7</sup>; die abstrakteren Kantischen Stichworte dazu sind: Moralität — Legalität — Autonomie.

Moralität wird einzig durch Identifikation der Freiheit mit der Norm der Wahrheit erreicht, das heißt aber: als Autonomie. Die Freiheit steht dann nicht mehr unter, sondern im Gesetz. (Die Wahrheit ist eben gerade und nur so superior summo meo, daß sie nicht fremde Gewalt, sondern *interior intimo meo* ist<sup>8</sup>.)

Mit anderen Worten: reine Autorität „herrscht“ durch Überzeu-

<sup>5</sup> B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 20 u. 22.

<sup>6</sup> Biblisch gesprochen ist es das Thema: „Nennt euch nicht Rabbi; denn einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder“ (Mt 23, 8). — Man kann darum zwar (um auf diesen Anlaß einzugehen) unterschiedlicher Meinung zu K. Rahners Bemerkungen über die „paternalistische“ Kirchenstruktur sein (Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München 1970, 50 f); doch es verfehlt den Fragepunkt, wenn man glaubt, ihm mit der Supposition eines „Partner unser“ statt „Vater unser“ entgegen zu müssen (G. Ermecke in der Deutschen Tagespost vom 6. Mai 1970, Nr. 53, S. 5).

<sup>7</sup> Philosophische Tagebücher (G. Zamboni), Reinbek 1958, 95.

<sup>8</sup> Vgl. Röm 2, 14: nicht erst von dem durch Christus Befreiten wird gesagt, es sei der Knechtschaft des Gesetzes ledig, sondern von den Heiden gilt, wenn sie der Wahrheit folgen: *heautois eisin nómos* — sie sind autonom.



gung<sup>9</sup>. — Die Problematik innerweltlicher Autorität zeigt sich nun darin, daß die beiden Aspekte Anspruch und Anerkanntsein auseinandertreten. Daß die Herrschaft innerweltlicher Autorität de facto nicht bloß auf Überzeugung (also auf der Zustimmung der Betroffenen) gründet, auch nicht bloß auf Macht (das heißt unabhängig von, vorgängig zu der Zustimmung der „Untergebenen“), sondern stets auch auf Zwang (sich gegen die Ablehnung der Betroffenen behauptet). Welche Deutung fordert oder erlaubt dieses Faktum?

### *Dialektik der Delegation*

Vorausgesetzt wird, dem bisher Gesagten zufolge, daß alle Autorität „von Gott“ ist, will sagen: sich vor der Norm des Wahren und Guten ausweisen muß und nur von daher legitimiert werden kann. Eine rein soziologisch-funktionale Interpretation soll damit nicht bestritten, nur hinterfragt und prinzipiell gerechtfertigt werden. Das heißt, wenn Ordnung sein soll — und derer bedarf es, wenn ein Miteinander von Freiheiten in Freiheit sein soll —, bedarf es irgendwelcher Anordnungsinstanzen. Aber 1. unterstehen deren Auskünfte und Anordnungen nicht bloß dem Nützlichkeitsstandpunkt, sondern der Norm der Wahrheit und des Guten (des „Menschenwürdigen“) — eine menschenunwürdige Ordnung soll eben nicht sein, auch wenn die (entsprechend „entfremdeten“) Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft selbst dies wollten. 2. führt die hypothetische Notwendigkeit von zunächst funktional verstandener Autorität auf die Frage, ob und woher überhaupt Gemeinschaft von Freiheiten sein solle (in der es dann auch Autorität geben muß).

Die These, daß alle Autorität „von Gott“ sei, muß also nicht schon jene „autoritäre“ Ideologisierung bestehender Herrschaftsstrukturen besagen, in deren Dienst sie oft genug gestellt worden ist; im Gegenteil weist sie auf die einzige Norm einer Kritik hin, die ihrerseits nicht ideologisch und so Freiheit zerstörend sein will<sup>10</sup>.

Diese Norm läßt sich formulieren als: Freiheit soll sein, Freiheit im Miteinander: als „Reich der Freiheiten“, und dieses Reich als Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Liebe. Damit sollen dann auch die „Grenzen“ der Freiheit sein, von denen wir gehandelt haben, weil sie unabdingbare Bedingungen ihrer Gemeinsamkeit sind, welche sein soll.

Dabei geht es jetzt in erster Linie um die Grenze von Freiheit zu

<sup>9</sup> Biblisch: Sie richtet nicht; wer sich ihr verweigert, richtet sich selbst bzw. hat sich damit schon gerichtet.

<sup>10</sup> Bezeichnenderweise steht dieser Aspekt an jener alttestamentlichen Stelle im Vordergrund, auf die Paulus Röm 13,1 anspielt: Weish 6,1 ff.: „Hört, ihr Könige, ... die ihr euch brüstet mit Völkermassen! Denn vom Herrn ward euch die Macht und die Herrschaft vom Höchsten, der eure Werke prüfen und eure Pläne untersuchen wird ...“

Freiheit. Sie ist unter zwei Stichworten zu verdeutlichen: Macht und Pluralismus. Zum ersten braucht es nicht viel. Macht als Bestimmung des anderen vorgängig zu dessen Stellungnahme ist nur ein anderes Wort für diese Grenze selbst. Freiheit bestimmt Freiheit einfach dadurch, daß und insofern als es sie gibt. Die derart bestimmte Freiheit aber hat in ihrer Zustimmung zur Wahrheit und zur Grenze überhaupt zwar auch dem Sein anderer Freiheit und so ihrem eigenen Bestimmtwerden durch diese zugestimmt — sonst wäre sie gar nicht, denn diese Zustimmung ist die einzige Weise, wie sie ihrer eigenen Wirklichkeit zustimmen kann, und Freiheit gibt es nicht anders denn kraft eigener Einwilligung<sup>11</sup> —, aber sie hat nicht dieser konkreten Gestalt der anderen Freiheit und dieser konkreten Weise ihres Bestimmens zugestimmt (so sehr sie ihrerseits, einfachhin durch ihr Dasein, diese Gestalt und Weise mitbestimmt).

Doch sollte sie dann nicht wenigstens nachträglich zustimmen, um das Machtverhältnis in ein reines Miteinander aufzulösen? Damit sind wir bei dem zweiten Stichwort angekommen, dem Pluralismus.

Anerkennung des andern als andern ist allerdings die einzige Weise, wie Freiheit mit Freiheit zusammen bestehen kann. In der Phänomenologie des Geistes hat Hegel in großartigen Analysen diesen Weg vom Kampf auf Leben und Tod über die Dialektik von Herr und Knecht und immer subtilere Formen des Zwangs bis zu jener „Versöhnung“ nachgezeichnet, in der die Freiheiten sich zum Miteins befreien: „Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen<sup>12</sup>.“

Aber wie wissen beide sich nun als das reine Wissen? Wenn sie der Wahrheit die Ehre geben, dann doch nur so, daß sie auf je ihre Weise („*ad modum recipientis*“) in der Wahrheit stehen. Diese „*modi*“ sind aber verschieden, die „Perspektiven“ differieren — und sie differieren unaufhebbar. Nicht als ob damit jede Verständigung verunmöglicht würde: man kann sich in den Standpunkt des andern und in seine Perspektive versetzen, aber doch nur vom eigenen Standpunkt aus, in der eigenen Per-

<sup>11</sup> Vgl. oben Anm. 1. R. Guardini sagt mit seiner Gabe erhellender Anschaulichkeit, Gott schaffe Person „durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und ebendamit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf.“ (Welt und Person, Würzburg 1962, 145). Und es ließe sich zeigen, daß damit nichts „Erbauliches“ gesagt ist, sondern artikuliert wird, was in der Selbsterfahrung der Freiheit selbst hervortritt (vgl. die Literatur in Anm. 3 sowie: H. Duesberg, Person und Gemeinschaft, Bonn 1970).

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952 (Hoffmeister), 472.

spektive. Ein bloß zur Zweiheit ausgedehntes Ich ist also das versöhnte Wir gerade nicht.

Allerdings ist es eben in dieser Differenz tatsächlich der erscheinende Gott, das heißt Gottes Erscheinen. Und es ist dies gerade als wechselseitige Anerkennung und Anerkanntheit von Autorität. Was mit diesem ersten Aspekt von Pluralität und Pluralismus (das heißt anerkannter Pluralität) gemeint ist, sei an einem berühmten Gleichnis des Cusanus verdeutlicht.

Seiner Unterweisung „De visione Dei“ (1453) für das Kloster Tegernsee fügt er eins jener Bilder bei, die so gemalt sind, daß sie den Beschauer unter jedem gewählten Blickwinkel unmittelbar anzublicken scheinen. Stellen die Mönche sich nun im Halbkreis um dieses Bild, dann findet jeder sich direkt und ausschließlich von ihm her angeblickt (und wer, das Bild im Auge behaltend, es im Halbkreis umschreitet, erfährt, wie dessen Blick ihm ständig folgt). Damit wird im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in genialer Weise die „Subjektivität“ des Denkens und Redens von Gott und allem deutlich gemacht und legitimiert zugleich, anders gesagt: der wesenhafte Doppelsinn des Genetivs im Titel dieser Schrift, daß Gottes Sehen sein Gesehenwerden, sein Gesehenwerden die Weise ist, wie er sieht<sup>13</sup>.

Doch nicht so sehr darum geht es uns jetzt als vielmehr um die Frage, wie, woher man wisse, daß hier Gott blickt. Das weiß ich nicht daher, daß ich sehe, wie sein Blick mir folgt, sondern daher, daß ich zugleich h ö r e (und dem g l a u b e), daß dem andern dieser Blick in nicht minderer Ausschließlichkeit zugewandt ist. Daß dieses Bild also mich derart ausschließlich anblickt, daß es zugleich auch den andern ausschließlich anblickt, also das unbegreifliche Zugleich zweier Ausschließlichkeiten, dies macht seine „Göttlichkeit“ aus. Dann weiß ich aber dessen Göttlichkeit weder allein aus meinem Sehen, meiner Einsicht, noch allein aus meinem Hören, dem Vertrauen auf den anderen als Autorität, sondern strikt erst aus beidem zusammen. Wollte ich diese Differenz überwinden, indem ich mich, statt dem andern zu glauben, zur Nachprüfung genau an seinen Platz stellte (wenn das ginge), beziehungsweise sein Umschreiten mitmachte, dann fände ich zwar tatsächlich uns beide erblickt, aber die „Göttlichkeit“ dieses Blickens hätte sich — mir und ihm — entzogen. Ebenso entzöge sie sich freilich, wenn man sich auf gläubiges Hören beschränkte, ohne selbst sehen zu wollen, und wiederum entzöge sie sich dann b e i d e n.

Der Sinn zeigt sich also nicht unmittelbar an sich selbst, nur in eigener Autorität, er zeigt sich prinzipiell vermittelt<sup>14</sup>, allerdings so, daß diese Vermittlung seine Unmittelbarkeit nicht aufhebt. Woher glaube ich denn dem andern das Unglaubliche, auch er werde angeblickt, wenn nicht von

<sup>13</sup> Vgl. W. S c h u l z, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957.

<sup>14</sup> Vgl. Jo 14, 8 f.: Herr zeige uns den Vater ... Wer mich gesehen hat ...

daher, daß ich in meinem Angeblicktwerden einen „Überschuß“, eine Souveränität und „Herrlichkeit“ erfahre, die mich das Zeugnis des andern geradezu als befreiende Explikation meiner von mir allein nicht zu fassenden Erfahrung akzeptieren läßt? — In diesem Sinn wechselseitiger Akzeption gehört Autorität offenbar zum Wesen der Freiheit (und auch die „*visio beatifica*“ ist letztlich nicht anders als in dieser Struktur zu verstehen und zu erhoffen, also nicht als Überwindung der Mitmenschlichkeit in ein Von-Angesicht-zu-Angesicht „Gottes und meiner Seele“, sondern als Befreiung und „Erlösung“ unserer Gemeinsamkeit).

Doch mit dieser prinzipiellen Schwebelage ist nur der eine Aspekt des Pluralismus beschrieben. Tatsächlich wird ja nicht bloß theoretisch erblickt, so daß sich Ansichten ergänzen. Was hier Sehen und Gesehenwerden heißt, meint den Vollzug, das Leben der jeweiligen Freiheit überhaupt: ihren Selbst- und Weltentwurf, der sich auch im Handeln ausdrückt.

In der konkreten Verwirklichung aber verwandelt sich ein theoretisches „Sowohl — als auch“ nicht selten in ein „Entweder — oder“. Hier schließen Entwürfe sich aus, statt sich zu ergänzen.

Auch hier muß Freiheit Freiheit anerkennen, das heißt achten. Doch das verbietet nicht, daß sie unter Umständen in der Treue zu ihrem Ruf mit allen legitimen Mitteln ihre Konzeption gegenüber der anderen durchzusetzen versucht, ja dies versuchen muß und soll<sup>15</sup>.

Dies scheint der Punkt zu sein, wo auch und gerade vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft von der Erlösung und dem letztgültigen „Es ist gut“ über allem die Rede von Tragik angebracht und unvermeidlich ist. Denn jeder streitet hier nicht für sich, sondern für die Wahrheit, jeder beruft sich nicht auf sich, sondern auf die ihm delegierte Autorität. Das Buch Daniel redet bezüglich dessen von dem Streit der Völker-Engel (Dan 10, 13), die Mythologien vom Kampf der Götter, am konsequentesten spricht sich diese Erfahrung wohl in dem Wort aus, das Goethe zum Motto des vierten Teils seiner Autobiographie gewählt hat: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.

<sup>15</sup> Ein interessanter Beleg solchen Bewußtseins in Entschiedenheit und Gelöstheit zumal (das darum den andern nicht verketzern muß, um sich zu behaupten) ist ein Brief des Ignatius v. Loyola an Franz v. Borja, dem Karl V. den Kardinalshut verschaffen wollte: Er sei so entschlossen, dies zu verhindern, „daß ich die feste Überzeugung hatte und noch habe: würde ich nicht so handeln, so könnte ich Gott unserem Herrn nicht eine gute, sondern nur eine sehr schlechte Rechenschaft ablegen. Bei alledem hielt und halte ich daran fest: auch wenn es der Wille Gottes ist, daß ich mich auf diesen Standpunkt stelle, während andere die gegenteilige Stellung einnehmen und Ihnen diese Würde doch verliehen würde, so bedeutet das keinerlei Widerspruch. Denn es kann wohl sein, daß der selbe Geist Gottes mich aus gewissen Gründen zu dem einen drängt und andere zum Gegenteil ... Füge es Gott unser Herr in allem zu seinem größeren Lob!“ Brief vom 5. 6. 1552 (*Monumenta Ignatiana*, Ser. I, IV, 283—285; Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe* [H. Rahnner], Einsiedeln 1956, 212—214).



Alles hängt freilich daran, daß die in Streit stehenden Autoritäten sich bleibend als abkünftig wissen: also gerade nicht als Gott. Daß sie die Dialektik aushalten, einerseits delegiert, verantwortlich zu sein; also nicht befugt dazu, auf ihren Einsatz zu verzichten, andererseits aber als nur delegiert, daher mit jenem letzten Vorbehalt, daß doch nicht sie schlechthin die Wahrheit wahren, diese vielmehr in und über allem Streit sich selber wahrt. Es geht also um die gewagte Schweben zwischen „Defätismus“ und „Triumphalismus“ oder „Totalitarismus“, zwischen Verzicht auf Autoritätsanspruch und totalitärer Tyrannis.

Diese Schweben verkompliziert sich noch dadurch, daß bei aller prinzipiellen „Gleichberechtigung“ der delegierten Autoritäten doch das Wesen von Perspektivität und Geschichtlichkeit verkannt (seinerseits ungeschichtlich verstanden) wäre, wenn man daraus die faktische Egalität aller Standpunkte (ihre gleichgültige Gleich-Gültigkeit) herleiten wollte. Nicht alle Orte und nicht alle Zeiten haben gleiches Gewicht, gerade weil sie nicht nur von unserem „Sehen“, von unserem „Wollen und Laufen“ erwirkt sind, sondern vom „Blick“ und Anruf dessen, der uns angeht.

Und auch dieses Erwirken geschieht nicht unvermittelt, sondern in vermittelter Unmittelbarkeit. Im Bild des Cusaners gesprochen: Nicht nur vermitteln mein Sehen und Hören an- und miteinander mir den erscheinenden Gott; mein Sehen als solches ist schon nicht bloß mein individuelles Sehen. Ich habe sehen gelernt, und dies unvermeidlich auf eine bestimmte Weise, im Eingang in eine umrissene Tradition, in der Übernahme von konkretem Erbe. Dank der Unmittelbarkeit, die sich mir in Wahrheit darin vermittelt, vermag ich das traditionelle Gesetz zu überschreiten, nach dem ich antrete; doch auch diesen Überstieg kann ich — aus der Vermittlung des Unmittelbaren — wieder nur nach diesem Gesetz vollziehen.

Insofern wird also die „Partner“-Gestalt von Freiheit zu Freiheit als solche in doppelter Weise qualifiziert: einmal prinzipiell, aus der Herkunft der Freiheit von Tradition und ihrer bleibenden Verwiesenheit auf diese, die Partner und Autorität zugleich ist; sodann „von Fall zu Fall“ dadurch, daß in Wort und Werk jemandes „mehr Welt“ gegenwärtig wird, daß einer „mehr sieht“<sup>16</sup>.

Dieser Sachverhalt erleichtert freilich die Entscheidung keineswegs, er erlaubt keinen „Kurzschluß“; er verkompliziert die Auseinandersetzung

<sup>16</sup> So ist es das Amt der Dichter, uns mit eigenen Augen sehen zu lehren, was wir ohne sie nicht sähen. Und wer ist, wenn es nicht gelingt, dadurch „widerlegt“? Wann ist das Urteil erlaubt oder gar gefordert, das man von Sokrates bezüglich Heraklits berichtet: „Was ich davon verstanden habe, zeugt von hohem Geist; und wie ich glaube, auch das, was ich nicht verstanden habe“ (Diog. Laert. II, 22)? M. Müller berichtet (Symbolos, München 1967, 21) eine mündliche Äußerung Husserls in seiner Polemik gegen Geyser: „Wer mehr sieht (d. h. erfährt), hat immer recht.“

vielmehr, wie gesagt, und verkompliziert sie nochmals dadurch, daß de facto nicht bloß „Engel“ mit verschiedenen „Namen“ einander bekämpfen, nicht bloß Perspektiven in Differenz stehen, nicht bloß verschieden empfangener Sinn, sondern immer auch Eigensinn, durch Eigenwille und „Niederhalten der Wahrheit“ gebrochene Perspektiven, usurpierte Titel. Die Tragik ist niemals rein, sondern von Schuld gezeichnet, ohne daß jemand — und das potenziert die Tragik — die Grenzlinie zwischen Tragik und Schuld ziehen könnte, da sein Abgrenzen selbst noch einmal in dieser Unheilssituation steht.

Kann man aber diese Abgrenzung nicht treffen, dann kann man nicht richterlich erkennen, wo die Delegation endet und die Usurpation beginnt, wo Usurpation zwar als solche abgewiesen werden muß, aber die Delegation noch nicht zerstört und wo sie diese gänzlich verscherzt hat. Solches Urteil ist oft notwendig und darf nicht aus Feigheit oder Bequemlichkeit unterbleiben, aber es muß sich zugleich selbst unter das Gericht der Wahrheit stellen, in deren Namen es ergeht, und muß zuletzt deren Richtspruch erwarten<sup>17</sup>.

Die Dialektik der Delegation zeigt so in einem ersten Schritt, daß es die „*condition humaine*“ verfehlt, von innerweltlicher Autorität zu verlangen, daß sie stets überzeuge. Die Wahrheit selbst in ihrem Licht überzeugt: freilich nur so, daß man in ihre Befreiung sich befreien läßt, daß man i h r Gesetz als das eigene übernimmt. Die Dialektik von Selbstverlust und Selbstgewinn gilt hier ursprünglichst: nur im Verzicht auf den Eigen-Sinn kommt man zur eigenen Wahrheit<sup>18</sup>.

Der Wahrheitszeuge kann nicht in dieser Weise überzeugen. Er bezeugt ja nie nur die Wahrheit, sondern stets auch die seine (sie auf seine Weise), und darin ist jenes Moment an Faktizität, an faktischer Entscheidung endlicher Freiheit gegeben, für das wir den Namen Macht verwendet haben. Hier gilt strikt: *contra factum non valent argumenta*.

Man kann sich fragen, ob konkret nicht schon auf diesem Stand der Reflexion Macht Zwang mit einschließt. Das Faktum geht ja nicht bloß meiner Zustimmung voraus, sondern besteht auch gegen meinen Willen. Vollends wird Zwang unausweichlich, wenn man hinzunimmt, daß die Dialektik der Delegation konkret von Schuld bestimmt wird: Vollends gegenüber dem Bösen, gegenüber dem tätigen Angriff auf Freiheit macht Autorität sich nicht unglaublich, wenn sie sich auf Zwang stützt. Anders nämlich gäbe sie sich selber auf (und verstieße damit ihrerseits gegen ihr Mandat).

<sup>17</sup> Vgl. 1 Kor 4, 1—5.

<sup>18</sup> Einer der großen philosophischen Zeugen und Anwälte dieser Forderung ist Hegel; vgl. J. Flügge, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel*, Heidelberg <sup>2</sup>1968.

Zugleich aber weiß sie sich selbst von Schuld und Selbstsucht nicht frei. Sie muß sich darum gegenwärtig halten, daß der Aufstand gegen ihren Zwang stets auch berechtigt, seinerseits autorisiert ist. Dieses Bewußtsein fordert die zumindest innerliche Selbstbegrenzung der Auseinandersetzung und verbietet den „totalen Krieg“<sup>19</sup>.

### *Autorität der Freiheit*

Unsere Schlußreflexion übernimmt jenen Titel einer ökumenischen Dokumentation über das Zweite Vatikanum, den Karl Barth als fast genial zu nennenden Einfall bezeichnet hat: „Genau so muß das Problem von beiden Seiten bezeichnet, verstanden und in Angriff genommen werden“<sup>20</sup>.

Der erste Sinn des Titels: Autorität für Freiheit, ist expliziert worden, und zwar seinerseits im doppelten Sinn dieses „für“: Autorität als Grenze von Freiheit (nur für Freiheit gibt es Autorität, sonst herrschte bloße Faktizität) und Autorität als deren Kontur, das heißt Ermöglichung (Freiheit gibt es nur unter Autorität: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen . . .“).

Sosehr sich das erste, die Grenze, aufhob in das zweite, die Kontur, so sehr wäre Autorität doch verkannt, würde sie nur als diese Kontur verstanden, das heißt, ließe man sie sich in dieser Funktionalität erschöpfen. Die Wahrheit steht nicht im Dienst der Selbstfindung und Selbstwerdung des Erkennenden, das Gute nicht im Dienst der Authentizität der Freiheit. Vielmehr kommt der Erkennende nur so zu sich und wird die Freiheit nur dann sie selbst, wenn es ihm und ihr statt um sich selber um die Wahrheit und das Gute geht.

Man weist auf die Ideologiegefährdung eines solchen Ansatzes hin — und mit Recht. Man erklärt, es dürfe zwar nicht um den einzelnen gehen, oder um eine Gruppe, doch auch nicht um „die Wahrheit“, die in concreto dann doch stets nur dessen oder deren Wahrheit sei. Gehen müsse es um die reale Freiheit aller, um den Menschen als solchen. Gewiß, aber wer ist dieser Mensch und was ist seine Freiheit?

<sup>19</sup> Vgl. Anm. 17. — Der Gegenwart stellt sich damit ein oft nicht klar genug gesehenes Problem. In der Vergangenheit konnte man diesem Gebot dadurch Genüge tun, daß man die „Seele Gott überließ“, auch wenn man den Menschen bannte und verbrannte. Wo bleibt dieser wenigstens innere Freiheitsraum, wenn man eine solche Dimension der Freiheit leugnet? Hier ist nicht so sehr an die „Gehirnwäsche“ des Ostens und die Folter der Diktaturen gedacht, sondern durchaus an den „humanistischen“ Westen, wo einerseits die Wahrung dieses Raums ja Programm ist, andererseits aber der Gegner in einer Weise „fertig-gemacht“ wird, die nach dem Selbstverständnis der Kontrahenten durchaus total ist, also die unentschuldbaren „klassischen“ Autodafés radikal übertrifft.

<sup>20</sup> J. Chr. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit*, 3 Bde., München 1967. (Barths Urteil auf der vorderen Umschlagklappe von Bd. III.)



Es sei erlaubt, einen Absatz aus einem früheren Buch Hans Urs von Balthasars zu zitieren, der bis heute seine Aktualität wohl nicht verloren hat<sup>21</sup>: Balthasar nennt dort die Gegenwart eine tragische Epoche, „denn sie muß gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch — und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen — östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht — sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder verdeckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar.“

Belege erübrigen sich, vom „Elend der kritischen Theorie“<sup>22</sup> der sogenannten Frankfurter Schule bis zu den Aktivitäten der Gewalt, die sich zum Teil, mit Recht oder Unrecht, darauf berufen. Und ist diese Ambivalenz von Menschenliebe bis zur Selbstaufopferung und zugleich gequältester Ungeduld mit diesen Menschen und Verachtung ihrer nicht für den das Allerverständlichste, der überzeugt ist, „daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist“<sup>23</sup>?

Daß dies nicht heißen kann, die Freiheit zum Mittel, zur Stufe auf irgend etwas anderes hin zu erklären, bedarf keines Wortes. Es muß um sie, um ihre Identität, ihr Heil und ihr Glück gehen; um ihren Frieden und um ihre „Freude“. Aber wie soll das ein reales Ziel, eine ernsthafte Hoffnung sein angesichts der unleugbaren Unfreiheit der Freiheit, ihrer Selbstentfremdung? Wieweit lassen sich also alle Identitätsangebote als illusorisch entlarven<sup>24</sup>?

<sup>21</sup> H. U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, München 1956, 206 f.

<sup>22</sup> G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*. Freiburg 1970.

<sup>23</sup> Konrad Weiß, zitiert bei J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, 123.

<sup>24</sup> Vgl. G. Rohrmoser, a.a.O. 85, der in der Auseinandersetzung mit H. Marcuse auf das Thema der Freude zu sprechen kommt: „Das neue Testament und die Reformatoren, vor allem Martin Luther, waren der Meinung, daß es im christlichen Glauben um nichts anderes als um die Freude gehe, und zwar unter der Bedingung, daß die Menschen, die auf dem Grunde des christlichen Glaubens Anteil an der Freude gewonnen haben, die Realität so illusionslos und unverkürzt sehen, daß alle Argumente, die gegen den Entwurf des menschlichen Daseins von der Freude her sprechen könnten, bereits in den Grund des Glaubens hineingenommen sind. Es wäre vielleicht sinnvoll, unter die Kriterien der apologetischen Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion das Kriterium aufzunehmen, welchen Verzicht an Einsicht in die Wirklichkeit jene Positionen fordern, die für die Menschen Freude als Motiv eines geglückten Lebens annehmen.“

Mit anderen Worten, es geht um die Befreiung der unfreien Freiheit<sup>25</sup>. Und dies von woher? Von nirgendwo anders her als von Freiheit.

Damit kommt die zweite Bedeutung des Titels unserer Schlußüberlegung ins Spiel: Autorität der Freiheit im Sinn des Genetivus explicativus. Wiederum ist der Titel auch innerhalb dieses Sinns nochmals doppelt zu lesen.

Zunächst im Verständnis von Autorität als Anspruchs-Instanz. Schon der Unbedingtheitscharakter des Du-sollst kann letztlich nicht von Sachverhalten ausgehen, sondern von deren autoritativer Interpretation. Auch das sachlichste „Naturrecht“ setzt den Imperativ voraus, daß die „Natur“ Maß und Norm des Verhaltens sein solle. Dieser Anspruch an Freiheit hat selbst Willens- und Freiheits-Charakter, er kann sich also nicht allein einzig an Freiheit richten, er muß zugleich auch von Freiheit ausgehen, um sich — in seiner qualitativen Differenz zu jeder Muß-Struktur — an Freiheit als solche richten zu können. (Das aber tut er, unmittelbar, anstatt, wie das Muß, nur die Möglichkeit einer Stellungnahme zu ihm einzuräumen, die dieser Struktur aber äußerlich bleibt.)

Muß also alle Autorität sich als Freiheitsanspruch erweisen, das heißt zuletzt als „delegiert“ von dem Freiheitsgrund und -abgrund der Wahrheit und Liebe schlechthin, dann muß zugleich alle Anspruchs-Autorität (alles Du-sollst) sich zuletzt als delegiert erweisen von jener Freiheitswirklichkeit, die sich als Sinn-Autorität, Ursprung, Werden- und Wachsenlassen offenbart. Es ergibt sich also: das Du-sollst legitimiert sich zuletzt aus einem Du-darfst (Du darfst in der Wahrheit, im Reich des Guten sein).

Das Gute ist — „in-über“ seinem Gesolltsein — das, was gut ist. Die Wahrheit ist — in-über ihrem Bejaht-werden-sollen — das, was ist und Licht ist. Die, die reine, Autorität, ist — in-über ihrem Anspruch an den Angerufenen — bei und in sich, gefüllte Selbigkeit, „Seligkeit“: Freiheit.

Eben diese Erfahrung, und die endliche (zudem schuldige) Freiheit hat sie als im Ernst unleugbar im erfahrenen Anspruch, diese Erfahrung des Sinnes stürzt sie in das vernichtende Wissen ihres Ausgeschlossen-seins. In dieser Distanzierung zeigt der Sinn nur das heillose Antlitz des „Gesetzes“<sup>26</sup>, und man begreift die Kraft der Versuchung zum Aufstand dagegen. Aber die Freiheit weiß diese Versuchung noch einmal als Versuchung, den Aufstand als heillos. Derart erkannt, bleibt ihr tatsächlich nur die Alternative, zu hassen oder zu lieben<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. M. Müller, Zur Philosophie der Freiheit, in: Sacramentum Mundi II (1968) 77—95, bes. 89—91.

<sup>26</sup> Vgl. die Schilderung im berühmten 7. Kapitel des Römerbriefs.

<sup>27</sup> H. v. Hofmannsthal, Buch der Freunde, Frankfurt 1965, 30: „Wer sich erkannt sieht, beginnt zu lieben oder zu hassen“ (nach Rudolf Pannwitz — vgl. 115 f.).

Haß bedeutete Verzweiflung. Liebe aber zur Wahrheit heißt hier: Zustimmung zu deren Urteil über die eigene Unwahrheit. Ein derart argwöhnisches („ideologie-bewußtes“) Selbstverständnis wie das heutige sollte sich fragen, wo stärker als hier die Versuchung zur Verfälschung des Gegebenen sich aufdränge, wo also eher als hier damit geradezu zu rechnen sei, daß die Wahrheit niedergehalten, ihr Licht abgewehrt werde, um das demütigende Bekenntnis der Schuld und die noch demütigendere Bitte um Verzeihung durch die Entschuldigung des einzelnen wie des „endlichen“ Menschen überhaupt zu ersetzen, eine Entschuldigung, die in der Konsequenz auf die Beschuldigung der ursprünglichen Autorität hinausläuft<sup>28</sup>.

Doch wie kann, wie könnte Freiheit überhaupt die Wahrheit als Autorität anerkennen, wenn dies die Einwilligung in den eigenen Tod besagt? Tatsächlich vermag sie dies nicht anders, als indem sie im verzehrenden Brand dieses Lichtes, in seiner Tödlichkeit — ihr Heil erhofft.

„Hoffnung wider aller Hoffnung“ ist dann nicht nur die Gewärtigung des Sinns aus dem Zusammenbruch aller konkreten Hoffnungen heraus<sup>29</sup>, nicht nur die Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit wider die eigene Hoffnung auf Leben; es ist zuhöchst wider diese Hoffnung auf den eigenen Tod (um des Siegs der Wahrheit willen) die Hoffnung auf die „Auferstehung“ aus diesem erwarteten Tod: Hoffnung auf ein Gericht, das statt uns hinzurichten uns gerecht macht und aufrichtend neu schafft. Biblisch gesprochen: auf das Gericht eines Gottes, „der die Toten aufweckt und, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17).

Aber so wenig die Hoffnung der Freiheit auf ihre Verurteilung spezifisch biblisch-christlich („theologisch“) ist<sup>30</sup>, so wenig ist es diese Hoffnung auf das Leben aus dem Tod. Sie hat sich immer wieder in allen Religionen erhoben. Ja erst aus der Kühnheit dieser Hoffnung, so verschwiegen und ihrer selbst unbewußt sie bleiben mag, wird der Ernst der Hoffnung auf den Sieg des Lichtes möglich. Der Ruf nach dem Richter kann — statt eigener Entschluß (gar aus sublimem selbstzerstörerischem Stolz) — nur Antwort sein auf die Anfrage, ja das Gebot der Gnade.

<sup>28</sup> Vgl. W. Kern — J. Splett, Theodizeeproblem, in: *Sacramentum Mundi* IV (1969) 848—860. Diese Struktur der Entschuldigung, die sich bis hin zur Tragisierung der Endlichkeit als solcher gleich bleibt („Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“ — I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, 397 [Werke (Weischedel) VI, 41]), wird bereits in der Erzählung des 1. Buches Moses anschaulich sichtbar: „Die Frau, die du mir beigelegt hast, die gab mir ...“ (Gen 3, 12).

<sup>29</sup> Vgl. H. Plügge, Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie, Tübingen 1962, 17 ff. (Über suizidale Kranke), 38 ff. (Über die Hoffnung).

<sup>30</sup> Vgl. Hegels berühmte Explikation des Rechts des Verbrechers auf Strafe: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821, § 100.

Gnade ist allerdings die höchste Form aller Autorität. Bis heute spiegelt sich das im Begnadigungsrecht des Hoheitsträgers des Staates, des Königs oder des Präsidenten. An den außergewöhnlichen Gnadenakten wird offenbar, daß das Gesetz (die Ordnung des Miteinander der Freiheiten) nicht etwas Naturales, sondern ursprünglichst personal ist. Von dorthier zeigt sich dieses Gnadenhaft-Personale dann auch in alltäglicher Unscheinbarkeit im konkreten Gelebtwerden aller (wie fragmentarisch auch immer) glückenden Autoritätsverhältnisse.

Damit zeigt sich aber auch der innerste Punkt, wo Freiheit vor Autorität den Stachel zum Aufstand erfährt. Dieser Stachel der Autorität der Freiheit ist präzise die Freiheit der Autorität: es ist — jenseits der Furcht vor der Möglichkeit ihrer Un- als Widergesetzlichkeit — die Demütigung des Menschen durch ihre Übergesetzlichkeit: ihre göttlich souveräne „Herrlichkeit“<sup>31</sup>. — Und doch liegt allein darin Hoffnung auf mögliches Heil<sup>32</sup>.

Freilich verschärft sich nun gerade unter dieser Rücksicht noch einmal die vorher bedachte „Dialektik der Delegation“. Begnadende Freiheit wirkt nicht nur als allgemeines „transzendentes“ Gesetz (auch dies, und dies grundlegend — diesem Wirken entspringt der Gnadencharakter des Daseins<sup>33</sup>), sondern sie handelt zugleich und vor allem in einer besonderen Ausdrücklichkeit „kategorial“ (um dieses Begriffspaar zu übernehmen, das K. R a h n e r in die Diskussion solcher Fragen eingebracht hat). Das heißt, innerhalb der allgemeinen „Delegations-Struktur“ von Schöpfung

<sup>31</sup> Siehe etwa E. Blochs steten Widerspruch gegen das „Pathos des Oben“, „mit heteronom-mythischer Prävalenz des ‚Gerichts‘, der ‚Gnade‘, des uns entzogenen Transzendenten als des ‚Unverfügbaren‘“ (Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968, 71). In dem jetzt auf Schallplatte erschienenen Vortrag „Atheismus im Christentum“ von 1968 heißt es: „Wäre statt Entmythologisierung [der Schrift] nicht das Thema von Entgötzung oder gar Enttheokratisierung, wäre das nicht das Problem? Gibt's da nicht einen ‚Herrn‘, gibt's nicht das Herr-Knecht-Verhältnis ungeheuerster Art, gibt's nicht das Hineinbetteln, das Niederknien, das Untertänigsein, die Zerknirschtheit, die Menschen belastet mit der Erbsünde, die ‚Gnade, die vor Recht ergeht‘? Völlig altmodische Kategorien!“ (nach dem Abdruck im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung vom 4./5. Juli 1970, Nr. 159).

<sup>32</sup> Und dieser Frage von Heil (Erlösung) und Unheil (Gericht) voraus besteht, wie gesagt, einzig in solcher Freiheit Autorität, d. h. es wird — dem Stachel in dieser Erfahrung dialektisch zuwider — einzig so die Würde gerufener Freiheit gewahrt: indem sie vor Freiheit steht statt unter einem Gesetz, das zuletzt blindes Faktum wäre, wie hoffnungsträchtig „gärend“ auch immer (vgl. zu Blochs widersprüchlichem Hoffnungsbegriff vom Verf.: Docta Spes, in: Theologie und Philosophie 44 [1969] 383—394, bes. 390 ff.).

<sup>33</sup> Vgl. R. Guardini, Freiheit — Gnade — Schicksal, München 1967; J. Splett, Sinn, in: Sacramentum Mundi IV (1969) 546—557; F. Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970.



und Geschichte ereignet sich „Bund“ und explizite Heilsgeschichte. Unter den Menschen, als die Gott er selbst im anderen seiner ist, unter den Menschenworten, in denen die Wahrheit sich ausspricht, ist einer der Mensch, dessen Name als einziger Heil bringt, ist ein Buch die Botschaft.

Die philosophische Reflexion, Selbstreflexion innerweltlicher Freiheit, ist damit an ihre Grenze gekommen. Bewußt überschritten ist diese so freilich noch nicht. Was hier angesprochen wurde, läßt sich nämlich durchaus in der Reflexion auf die Freiheits- als Religionsgeschichte selbst erheben: B. Welte nennt es in seiner Analyse des Selbstverständnisses der Freiheit (als des Vorverständnisses ihres möglichen Heils) „so etwas wie das Apriori eines personalen Heilandes“<sup>34</sup>.

Gerade in ihrem höchsten (man ist versucht zu sagen: göttlichsten) Zuspruch: als befreiende Gnade, „muß“ die reine Autorität sich also am entschiedensten „inkarnieren“, in das Ärgernis einer irdischen Freiheit hinein, die erklärt: „Ich aber sage euch...“, „Wer an mich glaubt...“, „Ich bin...“ Und dieses Ärgernis setzt sich fort, da dieser „Mittler“ seinerseits nur im Zeugnis der Zeugen, durch Tradition hindurch zugänglich wird. So sind die fragwürdigen irdischen Autoritäten, anstatt abgeschafft, erst wirklich etabliert — in einer Weise, die dem offenbar unvermeidlichen Mißbrauch, dem Autoritären, unvergleichliche Möglichkeiten eröffnet.

Und doch ist dieser Mißbrauch für den Glaubenden von nun an in einer Weise denunzierbar, wie es sie vorher nicht gab. Die Berufung auf die Wahrheit muß nämlich nun nicht mehr ihrerseits so auf das Unendliche gehen, daß dieses entweder — als Unendliches — keinen wirklichen Maßstab bietet oder — soll es ihn bieten — dies nur als das recht endliche „Unendliche“ des jeweiligen Protestierenden tut. Die Berufung bezieht sich vielmehr auf das sichtbar und tastbar gewordene Wort des Lebens. Nicht als gewönne sie damit ungeschichtlich-mechanisch handhabbare Kriterien (der Buchstabe tötet noch immer und nun gerade). Nicht als gäbe es seither in irgendeiner konkreten Frage nurmehr eine mögliche richtige („christliche“) Interpretation. Aber es gibt ein Maß, ein Urbild in „Modellen“<sup>35</sup>, an dem ablesbar ist, was Autorität als Autorität der Freiheit zu sein hat (oder sagen wir noch behutsamer: was sie auf jeden Fall nicht [mehr] sein darf).

Das zu konkretisieren kann freilich nicht mehr Amtes dieser philosophischen Grenzbetrachtungen sein.

<sup>34</sup> B. Welte, Heilsverständnis, Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966, 228.

<sup>35</sup> Vgl. J. Blank, Zum Problem „Ethischer Normen“ im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967) 356—362; jetzt ders., Das Evangelium als Garantie der Freiheit, Würzburg 1970.

# Priestertum und Altes Testament

*Von Prof. Dr. Ernst Haag, Trier*

Die Diskussion über das Amtspriestertum in der Kirche beschränkt sich heute nicht mehr allein auf das Zeugnis des Neuen Testamentes; sie greift in einem erfreulichen Maß immer stärker auch auf das Zeugnis des Alten Testamentes zurück. Der Vorgang ist nicht ohne theologische Bedeutung. Denn hier erfährt die bekannte These, daß mit Christus das alttestamentliche Priestertum sein Ende gefunden und das neutestamentliche Priestertum mit ihm einen völlig neuen Anfang genommen hat, eine bemerkenswerte Differenzierung. Die Rückführung des neutestamentlichen Priestertums auf Christus behält natürlich nach wie vor ihre theologische Berechtigung. Aber der Umstand, daß dieses Priestertum offenbar im Alten Bund schon eine Vorform gehabt hat und daß diese Vorform wegen der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund nicht einfach als eine bloß historische Größe abgetan werden darf, erfordert mehr Beachtung, als es bisher in der Diskussion über das kirchliche Amt geschehen ist.

Für die Zulassung eines alttestamentlichen Gesprächsbeitrages bei dieser Diskussion hat sich jüngst N. Lohfink mit Nachdruck eingesetzt. Er meint, das Alte Testament könne heute bei der Diskussion der Probleme des kirchlichen Amtes dazu verhelfen, daß man der fälligen soziologischen Betrachtung nicht durch eine falsche Flucht in die Christologie ausweicht. Die Kirche ist eine menschliche Gruppe, unabhängig von dem christologisch zentrierten Aussagesystem, in dem das Wort „Priester“ eine logisch gesehen außerordentlich komplizierte Rolle spielt. Sie wäre es auch, sagt Lohfink, wenn das Neue Testament zufällig keine Priester-Christologie entwickelt hätte. Sie kann als Gruppe nicht existieren, ohne verschiedene Dienste oder Funktionen auszudifferenzieren und einzelne Personen damit zu betrauen. Ob Jesus vor seinem Tod diese gesellschaftliche Strukturierung der Kirche schon eingeleitet, ja überhaupt an eine von ihm ausgehende Religionsgemeinschaft gedacht hat oder ob es sich um (legitime) nachösterliche Erfahrungen handelt, ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig. Jedenfalls sind Wörter, die kirchliche Dienste und Ämter bezeichnen wollen, im Gegensatz zu dem Wort „Priester“ etwa im christologischen Aussagesystem des Hebräerbriefes, direkte Bezeichnungen gesellschaftlich greifbarer Gegebenheiten. Sollte in diesem Zusammenhang ebenfalls das Wort „Priester“ benutzt werden, dann funktioniert es wieder in einer ähnlichen Ursprünglichkeit wie im Alten

Testament und in anderen Religionsgemeinschaften: es meint eine greifbare Dienstfunktion in der kirchlichen Gesellschaft<sup>1</sup>.

Ohne gleich dem Verdacht zu verfallen, einer ideologischen Abstützung dieses kirchen-soziologischen Aspektes das Wort zu reden, wird man fragen dürfen, ob hierbei, wenn schon nicht der christologische, so doch der ekklesiologische Aspekt des kirchlichen Amtes stärker berücksichtigt werden muß. Denn das kirchliche Amt ist keine gesellschaftliche Einrichtung beliebiger Art; es nimmt teil an der Eigenart des Gottesvolkes und erhält in diesem Horizont seine gesellschaftliche Prägung. Gerade hierzu, und nicht allein zu der rein soziologischen Problematik, kann aber das Alte Testament sehr aufschlußreiche Einsichten vermitteln.

Die Einbeziehung des alttestamentlichen Priestertums in die Diskussion über das kirchliche Amt hat zur Voraussetzung, daß die Geschichte dieses Priestertums hinreichend bekannt ist. Nun hat es an Einzeluntersuchungen und Gesamtdarstellungen zu diesem Thema bisher nicht gefehlt<sup>2</sup>. Dennoch sind viele Fragen ohne eine befriedigende Antwort geblieben. Um so erfreulicher ist deshalb die Tatsache, daß jüngst A. Cody eine Geschichte des alttestamentlichen Priestertums vorgelegt hat, die der Forschung neue Erkenntnisse bringt<sup>3</sup>. Fast gleichzeitig hat A. Deissler in einem Werk, das dem Ursprung und der Frühgeschichte des priesterlichen Dienstes im Neuen Testament gewidmet ist, einen Beitrag über das Priestertum im Alten Testament veröffentlicht und dabei auch auf die Beziehungen zum Neuen Bund hingewiesen<sup>4</sup>. Beide Untersuchungen bilden eine wichtige Grundlage für die Diskussion über das Amt im Gottesvolk des Alten Bundes.

Auch O. Schilling hat kürzlich der Geschichte des alttestamentlichen Priestertums eine Untersuchung gewidmet und hierbei vor allem dessen Funktion im Gottesvolk näher behandelt. Er sieht die Hauptaufgabe des alttestamentlichen Priestertums darin, daß es im Gottesvolk der amtliche Träger der Verkündigung ist. Zur Verdeutlichung seiner These grenzt Schilling die Funktion des Priesters klar von der des Propheten und der des Weisen ab. Das Wort des Propheten gründet auf unmittelbarem Gotteskontakt, das heißt: auf persönlicher Berufung und Sendung zur Wahrung des Bundes. Der Rat des Weisen dagegen gründet

<sup>1</sup> N. Lohfink, Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amtes, Stimmen der Zeit 185 (1970) 269—276.

<sup>2</sup> Vgl. W. v. Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889; W. Eichrodt, Theologie des AT I, Göttingen 1957, 264—294; R. de Vaux, Das AT und seine Lebensordnungen II, Freiburg 1962, 177—247; A. H. J. Gunneweg, Leviten und Priester, Göttingen 1965.

<sup>3</sup> A. Cody, A History of Old Testament Priesthood, Rom 1969.

<sup>4</sup> A. Deissler, Das Priestertum im Alten Testament, in: Der Priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von A. Deissler, H. Schlier und J. P. Audet, Freiburg 1970, 9—80.



in der Weisheitstradition des Alten Orients, die bei der Übernahme in den Jahweglauben eingearbeitet wurde. Von der Weisung des Priesters aber ist zu sagen, daß sie vor allem schriftbezogen und schriftgebunden war. Die Schriftbezogenheit ist hierbei sowohl zu verstehen als Bezogenheit auf Geschriebenes und Statuiertes wie auch auf die nach und nach in Schriftrollen vorliegende Glaubenstradition insgesamt, also die Heilige Schrift des Alten Testamentes<sup>5</sup>.

Nach den obigen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, daß bei der Diskussion über das kirchliche Amt ein alttestamentlicher Gesprächsbeitrag sicher von Nutzen sein kann. Die notwendige Unterscheidung zwischen einem christologischen und einem kirchensoziologischen Aspekt des Amtes, wobei der letztere mit dem ekklesiologischen Aspekt dieses Amtes in Verbindung gebracht werden muß, fällt leichter und wird auch in ihrer theologischen Sinnhaftigkeit einsichtiger, wenn man die alttestamentliche Vorform des kirchlichen Amtes näher betrachtet. Die Frage, ob es bei dieser Vorform auch schon so etwas wie einen christologischen Aspekt des Amtes gegeben habe, ist, wenn man die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund im Auge behält, durchaus positiv zu beantworten. Denn Christus hat in seiner Eigenschaft als Mittler des Neuen Bundes Vorläufer gehabt, von denen das Alte Testament mit aller Deutlichkeit kündigt. Zwischen dem Dienst dieser Vorläufer Christi und dem alttestamentlichen Priestertum besteht aber ein theologisch nicht unbedeutender Zusammenhang, dessen Erhellung der Diskussion über das kirchliche Amt nur förderlich sein kann.

Der folgende Beitrag greift dieses Anliegen auf. Nicht in der Form einer systematischen Darlegung, sondern an einem konkreten Beispiel, nämlich an der Berufung des Priesters Ezechiel zum Jahwepropheten und an seiner Einstellung zum Dienst in der Gemeinde der Verbannten in Babel sollen zunächst jene Aspekte sichtbar gemacht werden, die für die Vorform des neutestamentlichen Priestertums bezeichnend sind. Abschließend soll dann eine zusammenfassende und gleichzeitig vertiefende Darstellung der betreffenden Aspekte vorgelegt werden.

## **I. Ezechiel als Prophet und Priester**

### *A. Die Begegnung mit Gott (Ez 1, 1—28)*

#### **1. Das Datum**

Das Berufungserlebnis des Propheten Ezechiel fällt in das fünfte Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin nach Babel (Ez 1, 2). Jojachin

<sup>5</sup> O. Schilling, „Nicht schwindet vom Priester die Weisung“ (Jr 18, 18). Der alttestamentliche Priester als Träger der Verkündigung, Hengsbach-Festschrift, Essen 1970, 11—38. — Weitere Darstellungen: J. Coppens, *Le sacerdoce chrétien*, NRTh 92 (1970) 225—245; L. Leloir, *Valeurs permanentes du sacerdoce lévitique*, NRTh 92 (1970) 246—266.

hatte im Sommer 598 v. Chr. den Königsthron Davids zu Jerusalem bestiegen, doch währte seine Herrschaft nur eine sehr kurze Zeit. Denn noch im selben Jahr zog Nebukadnezar, der König von Babel, mit einer großen Heeresmacht gegen Jerusalem, belagerte die Stadt und brachte sie bald in seine Gewalt. Anschließend führte Nebukadnezar den König Jojachin und seine Familie und mit ihm einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung in die Gefangenschaft nach Babel. Auch Ezechiel gehörte zu den Deportierten. Wenn es daher heißt, daß ihn der Ruf Gottes im fünften Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin nach Babel traf, dann fällt das Datum seiner Berufung in das Jahr 593/92 v. Chr.

In den einleitenden Versen des Berufsberichtes findet sich außer dieser Datierung noch der Hinweis auf ein dreißigstes Jahr (Ez 1, 1). Alle Versuche, diese Zeitangabe auf einen bekannten Fixpunkt zu beziehen, sei es die Kultform des Königs Josia (621 v. Chr.) oder die Regierung des Nebukadnezar (604—562 v. Chr.) oder die Exilsjahre Jojachins, lassen sich, wie Eichrodt sagt, ohne willkürliche Änderung der Zahl dreißig nicht durchführen, ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer so bestimmten Angabe bei Ezechiel, der sonst überall die Jahre nach der Wegführung Jojachins zählt. Es läßt sich daraus schwerlich ein anderer Schluß ziehen, als daß die dazugehörigen Angaben verlorengegangen sind oder daß man sie mit Absicht unterdrückt hat. Man wird deshalb mit Eichrodt den Hinweis auf das dreißigste Jahr nur vermutungsweise erklären können, und zwar am ehesten als Angabe des Lebensalters Ezechiels. Die daraus zu errechnende und im verlorengegangenen Textteil erwähnte Wegführung des Propheten in seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahr mußte nämlich gerade für den Priester Ezechiel von besonderer Bedeutung sein. Denn nach Analogie der für die Leviten überlieferten Ordnungen (vgl. Nm 8, 24) brachte das fünfundzwanzigste Lebensjahr die Übernahme des Priesterdienstes. Ezechiel wurde also in einem Alter, das ihm normalerweise den Eintritt in das Priesteramt eröffnet hätte, nach Babel deportiert und so von der ersten großen Enttäuschung seines Lebens getroffen. Die Erwähnung dieses lebenswichtigen Ereignisses, durch das die folgenden Ereignisse in ein eigentümliches Licht traten, wäre dann als Einleitung zu der Berufungsvision gut zu verstehen<sup>6</sup>.

Wie dem auch sei: die Deportation nach Babel brachte in das Leben des angehenden Priesters eine Krise, die ihm die Erreichung seines Berufszieles im herkömmlichen Sinn, nämlich als Priester im Tempel zu Jerusalem Dienst zu tun, unmöglich machte. Nun ist aber nirgends davon die Rede, daß Ezechiel sein ursprüngliches Berufsziel aufgegeben hätte; sein Auftreten als Jahweprophet verdrängte nicht seine Tätigkeit als Priester,

<sup>6</sup> W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22, Göttingen 1966, 3. Vgl. auch: W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK 13, Neukirchen 1969; G. Fohrer, *Ezechiel*, HAT 13, Tübingen 1955; J. Ziegler, *Ezechiel*, EB, Würzburg 1953.

sondern machte sie am Ort des Exils überhaupt erst sinnvoll. Die Berufung zum Propheten führte nämlich bei Ezechiel zu einer Neubelebung seines priesterlichen Dienstes, der jetzt auch außerhalb des Zionstempels in der priesterlichen Belehrung und in der Bezeugung des prophetischen Wortes seinen vollen Sinn fand<sup>7</sup>.

## 2. Der Ort

Auf das Datum des Berufungserlebnisses folgt die Ortsangabe: „als ich unter den Verbannten am Fluß Kebar war“ (Ez 1, 1). Ezechiel redet hier wohl kaum von dem Ort, wo die Verbannten in Babel ihre Wohnstätten hatten; denn dieser Ort hieß Tel Abib (Ez 3, 15). Die Lokalisierung des Geschehens bezieht sich eher auf die Sitte, die gottesdienstlichen Zusammenkünfte am Wasser abzuhalten; denn dort konnte man ohne Schwierigkeiten die vorgeschriebenen Waschungen vollziehen. Daß man unter den Verbannten in Babel diese Sitte kannte, bezeugt der Psalm 137. So wird man sich, wie Zimmerli sagt, vor jeder romantischen Deutung der Ortsangabe in Ez 1, 1 hüten. Nicht weil der Prophet die Einsamkeit suchte und im strömenden Wasser das Naturerlebnis oder das Gleichnis des Vergehenden (Prd 1, 7) suchte, ist er hier. Vielmehr dürfte er ganz, wie vorher schon Jesaja, an der Stelle der gottesdienstlichen Gottsuche der Gemeinde von der Nähe Gottes überfallen worden sein<sup>8</sup>.

Als Angehöriger der Priesterschaft des Zionstempels, unter der sich trotz aller Entartung doch noch mehr Vertreter der großen Traditionen des Gottesvolkes gefunden haben als unter den Landpriestern<sup>9</sup>, hatte Ezechiel ein besonderes Verhältnis zu der gottesdienstlichen Stätte der Verbannten. Er spürte wohl eine tiefe Verantwortung für die Verbannten, denen er als Priester Weisung und Mittlerdienst im Namen Jahwes zu leisten hatte. Aber gerade in diesem Punkt war er nicht frei von Anfechtungen. Denn Jahwes Walten und, damit verbunden, auch seine eigene Rolle als Priester Gottes waren für ihn immer stärker zum Problem geworden. Es bedrückte, wie Eichrodt ausführt, den jungen Mann die Frage, ob es überhaupt noch einen Sinn hatte, sich für die zerstreuten Volkstrümmer im fremden Land einzusetzen, während zur gleichen Zeit in Jerusalem sich das Schicksal des Gesamtvolkes entschied; denn mit der dort drohenden Katastrophe mußte die Existenz Israels ein schreckliches Ende finden. Ausgeschlossen zu sein von den schweren Kämpfen um die Rettung der heiligen Stadt, wo ein Jeremia sich verzehrte und durch seine mündlichen und schriftlichen Kundgebungen die Gemüter bis in die babylonischen Exulantenkreise aufwühlte; zu denen zu gehören, die

<sup>7</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 5\*.

<sup>8</sup> Zimmerli, Ezechiel, 45.

<sup>9</sup> Vgl. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 4.

man in der Heimat als von Gott Verworfenen schon längst abgeschrieben hatte; fern von Jahwes Nähe im Heiligtum in einer Welt der Verlorenen ein Schattendasein führen zu müssen, das auch eine unsichere Hoffnung auf Befreiung nicht erhellen konnte: das mußte als ein schwerer Druck auf dem Herzen des jungen Priesters lasten und ihm die dunklen Seiten im Leben der Verbannten, die religiöse Oberflächlichkeit und Unempfänglichkeit, die moralische Verlotterung und die Anfälligkeit für die heidnischen Einflüsse der Umgebung doppelt scharf vor Augen treten lassen. Hier im unreinen Land war nichts zu bessern und nichts zu erhoffen; nur von Jerusalem ging noch Licht aus. Wenn auch dieses erlosch, dann fiel Israel in die trostlose Nacht der Gottesferne, dann war es ausgelöscht aus Gottes Schöpfung<sup>10</sup>. So stellte sich für Ezechiel immer stärker die Frage nach dem Weg Jahwes mit seinem Volk in der Gegenwart. Die Begegnung mit Jahwe im Berufungserlebnis sollte ihm Aufschluß bringen.

### 3. Die Vision

Im Mittelpunkt der prophetischen Gottesschau steht eine Thronszene, die Jahwes Herrschermajestät offenbart. Im Rahmen der Gottesschau erfolgt die Schilderung der Thronszene jedoch nicht gleich von Anfang an; sie löst sich vielmehr gleichsam aus einem Sturmerlebnis heraus, das als ein eigenes Moment innerhalb der Gottesschau Beachtung verdient.

Ezechiel beschreibt das Sturmerlebnis: „Als ich hinsah, siehe, da kam ein Sturmwind von Norden her, eine mächtige Wolke und zuckendes Feuer..., und aus seiner Mitte leuchtete es wie der Glanz von Weißgold... Aus seiner Mitte erschien die Gestalt von vier Lebewesen... Zwischen den Lebewesen sah es aus, wie wenn Kohlen im Feuer brennen... Das Feuer leuchtete, und aus dem Feuer fuhr Blitze hervor“ (Ez 1, 4—13). Das Kommen Jahwes im Sturmwind ist charakteristisch für die Schilderung der Theophanie<sup>11</sup>. Aufschlußreich ist ein Vergleich mit Ps 18, wo es von Jahwe heißt: „Er neigte den Himmel und fuhr herab, Wolkendunkel unter seinen Füßen. Er fuhr auf dem Kerub und flog daher und schwebte auf den Flügeln des Windes. Er machte Finsternis zu seiner Hülle, dunkle Wasser und dichte Wolken rings um sich her zu seinem Gezelt. Aus dem Glanz, der vor ihm war, kamen Hagel und feurige Kohlen. Da donnerte Jahwe im Himmel, der Höchste ließ seine Stimme erschallen. Er schoß seine Pfeile und streute sie aus, er schleuderte Blitze und jagte sie“ (V. 10—15). Die Parallelität zu der Schilderung des Sturmerlebnisses bei Ezechiel liegt auf der Hand: Sturm, Wolken, Feuer, Blitz,

<sup>10</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 4 f.

<sup>11</sup> Vgl. J. Jeremias, Theophanie, Neukirchen 1965; A. Ohler, Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne. Die Berufungsvision des Ezechiel I, Bibel und Leben 11 (1970) 79—89; dies., Die Offenbarung des verborgenen Gottes. Die Berufungsvision des Ezechiel II, Bibel und Leben 11 (1970) 159—168.



Donner und selbst der Kerub, der in den Lebewesen sein Gegenstück hat, entsprechen einander in beiden Schilderungen. Die mythisch geprägten Bilder lehnen sich an die kanaanäische Vorstellung von der Erscheinung des Wettergottes Baal an: Baals Kommen fällt nämlich mit dem Beginn der Regenzeit zusammen; im Gewittersturm kündigt sich die Macht des Wettergottes an, der das nach der Sommerdürre wie tot daliegende Land mit neuem Leben erfüllt; vor der Erscheinung Baals, die der Behauptung seines einmaligen Königtums unter den Göttern dient, erschrecken all seine Feinde, denn Baal zwingt sie mit Macht unter sein Königtum. Israel hat diese mythische Vorstellung von der Erscheinung Baals zur bildhaften Umschreibung für das Kommen Jahwes in der Geschichte benützt. Hier geht es nicht mehr um das Erlebnis der naturhaften Macht eines Wettergottes, sondern um die Glaubenserkenntnis, daß Jahwe sein Königtum in der Geschichte manifestiert und sich durch die Zerschlagung aller widergöttlichen Ansprüche als der alleinige Gott erweist.

Die Erscheinung Jahwes im Sturmwetter kommt „von Norden her“ (Ez 1, 4). Bei diesem Hinweis<sup>12</sup> ist schwerlich an die betreffende Himmelsrichtung als solche gedacht. Nach dem Zusammenhang handelt es sich eher um die aus der prophetischen Tradition bekannte Unheilsrichtung, aus der das Gericht Jahwes über das Gottesvolk kommt<sup>13</sup>. So spricht Jeremia, der Zeitgenosse Ezechiels, zu Beginn seiner prophetischen Tätigkeit von einem Feind aus dem Norden, der als Strafwerkzeug Jahwes das Gericht an Jerusalem und Juda vollstrecken wird (Jr 1, 13—16; 4, 6; 6, 22). Die verhüllende Ausdrucksweise meint, wie sich später herausstellt, die Weltmacht Babel (Jr 25, 9). Wenn daher Ezechiel die Erscheinung Jahwes im Sturmwetter als von Norden kommend beschreibt, dann hat er, wie man mit gutem Grund annehmen darf<sup>14</sup>, das Gericht Jahwes am Gottesvolk im Sinn, mit dessen Vollstreckung Babel betraut ist. In den politischen Ereignissen, die für die Schar der Verbannten zur Glaubensprobe geworden sind, erkennt Ezechiel die Nähe Jahwes.

Aber das Kommen Jahwes erschöpft sich nicht im Vollzug des Gerichtes. Wie schon bei der Eroberung des Verheißungslandes, so geht es auch hier um die Durchsetzung des Königtums Jahwes, die nicht nur die Abrechnung mit allen Widersachern, sondern auch die Manifestation der

<sup>12</sup> Zimmerli denkt hierbei an das Nachwirken der mythischen Vorstellung von einem Gottesberg im Norden (Is 14, 13), die auch in der Jerusalemer Tempeltheologie bekannt war (Ps 48, 3). Die Erscheinung „von Norden her“ will demnach nichts anderes sagen als die Aussage vom Sichöffnen der Himmel (Ez 1, 1). Die Erscheinung kommt vom Orte Jahwes her (Ezechiel 51 f.). Die Auskunft genügt jedoch nicht.

<sup>13</sup> Vgl. Is 5, 26—29, 10, 28—32, Joel 2, 1—11, Ez 38—39, aber auch schon 2 Sam 24.

<sup>14</sup> Auch an anderer Stelle ist Ezechiel abhängig von der jeremianischen Ausdrucksweise; z. B. 3, 1—3: das Essen der Buchrolle, vgl. Jr 15, 16.

göttlichen Herrlichkeit mit sich bringt. Darauf weist die Thronszene hin, die sich aus dem Sturmerlebnis als das beherrschende Moment der ganzen Vision herauslöst (Ez 1, 22—28). Die Gestalt Jahwes auf dem Thron bleibt allerdings in gebührender Distanz; sie erscheint nur in allgemeinsten Umrissen angedeutet (vgl. auch Is 6). Es geht auch im Grunde weniger um die Gestalt Jahwes als vielmehr um seine Herrlichkeit, den *Kebod Jahwe* (V. 28). Nach der priesterlichen Auffassung, wie sie im Alten Testament besonders bei Ezechiel und in der Priesterschrift (P) begegnet, ist der *Kebod Jahwe* nicht ein Attribut des Israelgottes, sondern die personale Gegenwart der Lichtherrlichkeit Jahwes<sup>15</sup>. Dieser *Kebod Jahwe* ist daher im heiligen Zelt oder im Allerheiligsten des Zionstempels „zu Hause“ (vgl. Ex 40, 34 Lv 9, 6.23 Nm 14, 10; 16, 19 u. ö.), also da, wo man den Sitz des universalen Königtums Jahwes auf Erden gläubig bekannte. Das Neue, das nun Ezechiel bei seiner Begegnung mit Jahwe erkennt, ist, daß die Königsherrlichkeit des Bundesgottes nicht mit der Machtstellung Jerusalems, wie man sie bis dahin gewohnt war, gleichgesetzt werden darf. Die Königsherrlichkeit Jahwes manifestiert sich vielmehr in dem Maße, in dem das Gottesvolk das Gericht Jahwes ernst nimmt und sich der Führung seines Gottes auch und gerade in dieser notvollen Lage anvertraut. Das heißt: auch im Gericht, auch im fremden Land der Verbannung, auch auf der Wanderung durch die „Wüste“ der Weltgeschichte ist überall da, wo das Gottesvolk dem verhüllten Gott im Sturmweather begegnet, schon die positive Möglichkeit jener Manifestation göttlicher Herrlichkeit gegeben, wie sie in der priesterlichen Auffassung vom *Kebod Jahwe* ihren Ausdruck gefunden hat.

## B. Der Auftrag des Propheten (Ez 2, 1—3, 15)

### 1. Der „Menschensohn“

Die Begegnung mit Jahwe gewinnt für Ezechiel einen verpflichtenden Charakter; denn in seinem ganz persönlichen Einsatz soll sich die Nähe Gottes bei den Verbannten bezeugen. Nicht der Würdenträger des Zions-tempels und auch nicht der schriftgelehrte Theologe wird dabei angesprochen, sondern der Mensch, in dem Gott durch die Berufung zum Propheten ein Neues wirkt.

In diesem Zusammenhang verdient der Umstand Beachtung, daß Ezechiel sich von Jahwe mit „Menschensohn“ angeredet weiß. „Menschensohn, stell' dich auf deine Füße, denn ich will mit dir reden“ (Ez 2, 1), so heißt es schon gleich zu Beginn des Gesprächs, in dem der Prophet seinen Auftrag erfährt. Da der Begriff „Mensch“ (*ādām*) auch als Kollektivum verwendet werden kann (vgl. Gn 1, 26), wird im Hebräischen durch

<sup>15</sup> Zimmerli, Ezechiel, 57 f.; vgl. auch B. Stein, Der Begriff *Kebod Jahwe* und seine Bedeutung für die atl. Gotteserkenntnis, Emsdetten, 1939.

das vorangestellte „Sohn“ (*bēn*) das Einzelexemplar aus der Gattung hervorgehoben: „der einzelne Mensch“. Der Akzent liegt aber, wie Zimmerli betont, nicht auf dem Merkmal des einzelnen, sondern auf dem „Menschen“ (*ādām*), zu dem unausgesprochen das Gegenwort „Gott“ (*ēl*) mitgehört werden muß (vgl. Is 31, 3 Ez 28, 2). „Der Prophet ist in dieser Anrede nicht in der Einmaligkeit seines besonderen Personseins, wie es im Eigennamen zum Vorschein käme, angeredet, er ist auch nicht auf sein Amt hin angesprochen, sondern er ist der einzelne innerhalb der Kreatur, der Knecht, der in einer unerhörten Herablassung Gottes aus dem Bereich der göttlichen Majestät heraus von seinem Herrn angeredet wird<sup>16</sup>“.

## 2. Die Sendung

Der nun folgende Absatz der Sendungsrede (Ez 2, 3—5) zeigt nach Zimmerli in seiner Grundstruktur eine durchsichtige Dreigliedrigkeit: „Ich sende dich ... und du sollst sagen ... so werden sie erkennen<sup>17</sup>“. Alle drei Momente sind von größter Bedeutung für das neue Amtsverständnis des Propheten.

„Menschensohn, ich sende dich zum Hause Israel“ (Ez 2, 3). Der Aussage liegt das Bild eines Boten zugrunde, der im Auftrag seines Dienstherrn eine Botschaft auszurichten hat. Das für den Alten Orient vertraute Bild erhält im Alten Testament seine spezifische Eigenart von der Offenbarung Jahwes her. Im Rahmen der Selbsterschließung Jahwes wird nämlich der Bote zum repräsentativen Zeugen der Nähe Gottes<sup>18</sup>. Weil Jahwe dem Volk seiner Wahl nahe sein will, braucht er die bezeugende Repräsentanz seiner Gegenwart durch einen Menschen, der von ihm gesandt ist. In der „Sendung“ durch Jahwe haben daher die Propheten auch immer die entscheidende Legitimation ihres Auftretens erblickt (vgl. Is 6, 8 Jr 1, 7; 28, 15; 43, 2 Sach 2, 13).

Ezechiel erhält den Auftrag: „Du sollst zu ihnen sagen: so hat Jahwe gesprochen“ (Ez 2, 4)! Zimmerli hat auf den stark formalen Charakter in der Formulierung dieses Auftrages hingewiesen. Denn über den Inhalt dessen, was Ezechiel zu verkünden hat, wird kein Wort gesagt. Es wird nur die Einleitungsformel genannt, die in der Regel der prophetischen Verkündigung voransteht und die auf den sendenden Herrn hinweist. Das Amt des Propheten ist hier, ganz abgesehen von den konkreten Ausformungen seiner Botschaft, in seiner grundsätzlichen Bestimmtheit umschrieben. „Dieses Amt ruht nicht in einem inhaltlich umschriebenen Botschaftsgehalt — wie etwa eine Regierung in einer Regierungserklärung sich auf ein bestimmtes Programm festlegt und ihr Daseinsrecht von der

<sup>16</sup> Zimmerli, Ezechiel, 70.

<sup>17</sup> Zimmerli, Ezechiel, 71.

<sup>18</sup> Vgl. E. Neuhausler, Sendung, LThK 9 (1964) 662—663.

Bindung an diese Inhalte her bekommt. Vielmehr ruht des Propheten Amt allein in der personalen Bindung an den Sendenden, der allen Botschaftsinhalt in königlicher Freiheit in seiner Hand behält<sup>19</sup>.

„So werden sie erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen ist“ (Ez 2, 5). Die Zielaussage des ganzen Abschnittes, der von der Sendung des Propheten handelt, klingt fast wie eine Tautologie: die Sendung Ezechiels soll Zeichen für die Erkenntnis werden, daß ein Prophet dagesessen ist. In Wirklichkeit aber ist es so, wie Zimmerli sagt, daß in dieser Erkenntnis die vollere Aussage von der Erkenntnis des in der Geschichte durch seinen Propheten wirkenden Gottes mitschwingt und daß danach die Aussage nicht fern von der bei Ezechiel überwiegend gebrauchten Formulierung „sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin“ steht: „Jahwes Persongeheimnis — nicht ein verborgen hintergründiges An-Sich dieses Gottes, sondern sein im Prophetenmund mitten unter Israel gegenwärtiges, das Volk in die Krisis rufendes Personwesen soll durch eben diese Sendung Ezechiels zum Prophetenamt erkannt werden<sup>20</sup>“.

### 3. Die Ordination

In einem visionären Akt sieht der Prophet eine Hand, die ihm eine auf beiden Seiten beschriebene Buchrolle entgegenstreckt. Dabei hört er die Stimme Jahwes, der ihn auffordert, die Buchrolle zu essen (Ez 2, 8 bis 3, 3). Der Sinn dieses eigentümlichen Vorgangs liegt nicht darin, daß hier eine Theorie der prophetischen Inspiration dargeboten werden soll, eine Umschreibung des Offenbarungsgeschehens durch Ezechiel. „Vielmehr geht es hier“, wie Eichrodt sagt, „einerseits um einen Gehorsamsbeweis des Erwählten, andererseits um seine Vergewisserung über den von seinem subjektiven Ermessen unabhängigen, göttlichen Ursprung der ihm aufgetragenen Botschaft<sup>21</sup>“. Daß ihm diese Botschaft in Form einer Schriftrolle erscheint, weist auf die damals schon mehrfach schriftlich niedergelegte Verkündigung des Propheten hin, deren wirkungsvollstes Beispiel die von Jeremia dem Baruch diktierter Zusammenfassung seiner Reden darstellt (Jr 36). Ezechiel hat dieses Schriftstück, das etwa zehn Jahre vorher erschienen war und damals größtes Aufsehen erregte, ganz sicher gekannt und als ein Dokument göttlich autorisierter Prophetenrede verehrt<sup>22</sup>. Auf Jeremia scheint auch das bizarre Bild vom Essen der Buchrolle hinzuweisen; denn vom Essen des Jahwewortes redet im ganzen Alten Testament sonst nur Jeremia, und zwar in einem von ihm geprägten Bildwort (Jr 15, 16). Im visionären Erleben Ezechiels hat dieses

<sup>19</sup> Zimmerli, Ezechiel, 73.

<sup>20</sup> Zimmerli, Ezechiel, 74.

<sup>21</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 11.

<sup>22</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 11.



Bildwort dann eine dramatische Realisierung und Umsetzung in einen gehandelten Vorgang erfahren<sup>23</sup>.

Das dargestellte Ordinationsgeschehen, wie Zimmerli treffend den Vorgang nennt<sup>24</sup>, wirft ein bezeichnendes Licht auf das Verhältnis, das Ezechiel zur Tradition des Gottesvolkes hat. Denn unbeschadet der Spontaneität der prophetischen Eingebung und des ständigen Fortschreitens der göttlichen Offenbarung läßt Ezechiel doch unmißverständlich durchblicken, daß er im Rahmen seines Sendungsauftrages das Wort Jahwes so aufnimmt, wie es bisher in der Geschichte seines Volkes als ein prophetisch bezeugtes Wort ergangen ist. Gerade in seiner Eigenschaft als Prophet weiß Ezechiel sich in die Reihe all jener Gottesmänner gestellt, die im Bundesvolk immer wieder von Jahwe, sei es zum Heil oder sei es zum Unheil des Menschen, ihr geisterfülltes Zeugnis abgelegt haben.

#### 4. Die Berufung

Angesichts der breit ausgeführten Berufungsgeschichte die G. v. Rad als einen Traditionskörper von barocken Ausmaßen bezeichnet hat<sup>25</sup>, stellt sich die Frage, warum die Indienstnahme Ezechiels durch Jahwe in einem solchen Rahmen dargestellt wird. Wenn Berufung in einem allgemeinen Sinn die in der Zeit geschehende Konkretisierung einer vor aller Zeit bereits geschehenen Erwählung durch Gott meint<sup>26</sup>, dann fragt man unwillkürlich, was denn die Berufung des Propheten Ezechiel der Berufung eines jeden Gläubigen im Gottesvolk voraus hat, da auch hier ein Zeugnis von der sich durchsetzenden Herrschaft Jahwes verlangt wird. Kurz: ist die Berufung Ezechiels das Modell für jede von Gott ausgehende Berufung? Oder verbindet sich mit seiner Berufung ein Dienst vor Jahwe, der nicht schon mit dem Dienst des Gottesvolkes als solchen identisch ist?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann ein Blick auf die Form- und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungsberichte von Nutzen sein. So haben Zimmerli und im Anschluß an ihn Kilian festgestellt, daß es schon vor Ezechiel zwei verschiedene Typen von Berufungsberichten gegeben hat, einen, in dem das Wort dominiert und wo dem Berufenen Raum für Einwand und Widerspruch gegeben wird (Ex 3: Moses, Ri 6: Gideon, Jr 1: Jeremia), und einen, in dem ein Theophaniegeschehen dominiert, in dessen Verlauf der Berufene einen Blick in den göttlichen Thronrat tun darf und bei dem er sich widerspruchslos Gott zur Verfügung stellt (Is 6: Jesaja, 1 Kg 22: Micha ben

<sup>23</sup> Zimmerli, Ezechiel, 78.

<sup>24</sup> Zimmerli, Ezechiel, 75—78.

<sup>25</sup> G. v. Rad, Theologie des AT II, 1965, 236.

<sup>26</sup> Vgl. E. Neuhausler, Berufung, LThK 2 (1958) 280—283.

Jimla). In der Berufungsgeschichte des Ezechiel sind beide Typen vereinigt; während die Gottesbegegnung (Ez 1) dem zweiten Typus nahesteht, zeigt die Sendung des Propheten (Ez 2—3) eine größere Verwandtschaft mit dem ersten Typus<sup>27</sup>. Die Herausstellung der beiden Typen kann ohne Zweifel sehr behilflich sein, wenn es um die Erkenntnis der entscheidenden Momente in den prophetischen Berufungsgeschichten geht, aber sie löst nicht das Problem, das hier mit der Frage nach der Eigenart und der Herkunft solcher Berufungsgeschichten aufgeworfen ist. Man hat vielmehr den Eindruck, daß beide Typen nicht ursprünglich sind; denn die Sendung eines Propheten setzt stets auch eine irgendwie geartete Gottesbegegnung voraus, die sich vielleicht an einem Heiligtum abgespielt haben kann; die Existenz der beiden Typen wäre dann mehr das Ergebnis einer späteren und eigenständigen Entwicklung solcher Berufungsgeschichten<sup>28</sup>. So viel aber dürfte feststehen, daß die prophetischen Berufungsgeschichten nach einem vorgegebenen Schema verlaufen.

Im Anschluß daran stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Schema und persönlicher Erfahrung. Sagt das im Rahmen des Schemas dargestellte Berufungsgeschehen tatsächlich etwas aus über das Faktum der Berufung eines einzelnen Menschen sowie über die Art und Weise seiner Berufung? Oder ist das Schema nur als Deutung des betreffenden Geschehens zu begreifen? Was läßt sich in diesem Fall aber aus einer solchen Deutung an Einsicht in das Amtsverständnis eines Propheten gewinnen?

Kilian meint, daß weder eine vorgegebene Form noch ein vorgegebener Inhalt notwendig ein persönliches Berufungserlebnis ausschließen; auf der anderen Seite ist aber ebenso zu beachten, daß weder die Verwendung einer vorgegebenen Form noch die Verwendung vorgegebener Inhalte notwendig ein derartiges Berufungserlebnis implizieren. Das heißt: das Schema kann samt Form und Inhalt auch später erst sekundär auf eine bedeutsame Gestalt übertragen worden sein, ohne daß ein entsprechendes Berufungserlebnis stattgefunden haben muß. Kilian betont jedoch, daß das vorgegebene Berufungsschema keine dem persönlichen Erlebnis gegenüber heterogene Schematisierung sein muß, die mit dem Berufungsgeschehen selbst — so wie es wirklich in irgendeiner Weise stattgefunden hat — nichts gemein hätte. Denn was in dem Schema zur Darstellung kommt, ist Typisches, für eine Berufung allgemein Gültiges, indem es eben die wesentlichen Elemente birgt, die Berufung und Sendung und damit das Wesen eines Gottesboten ausmachen. Das gleiche gilt

---

<sup>27</sup> Zimmerli, Ezechiel, 16—21; R. Kilian, Die prophetischen Berufsberichte, in: Theologie im Wandel, München 1967, 356—376.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu auch W. Richter, Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte, Göttingen 1970, 142.176—181.

auch für die menschliche Grundreaktion auf den besonderen Auftrag hin, sei es nun die Ablehnung, wie sie im Einwand begegnet, oder sei es die sofortige Annahme des Auftrages auf Grund der Eigenart der Berufungsvision<sup>29</sup>.

Angesichts der Geschichtsbezogenheit des Jahweglaubens erhebt sich aber dann die Frage nach dem Urtypus eines solchen Gottesboten oder Jahwezeugen, an dem die wesentlichen Momente des Berufungsschemas zum erstenmal sichtbar geworden sind. Denn das Berufungsschema orientiert sich ungeachtet seiner späteren Entwicklung und Ausgestaltung inhaltlich ganz offenbar an einem geschichtlichen Urtypus. Nun ist das Berufungsschema, wie man festgestellt hat, nicht nur bei der Berufung eines Propheten belegt, sondern auch bei der Indienstnahme von Rettergestalten wie etwa Gideon. Hier liegt ein Zusammenhang vor, der schwerlich schon damit erklärt ist, daß einst der Prophet die Retter zu berufen hatte und daher die Ordnung seiner Berufung auch für den Retter anwandte<sup>30</sup>. Denn dieser Brauch setzt offenbar eine innere Übereinstimmung in der Grundstruktur der beiden Dienste schon voraus. Prophet und Retter haben nämlich im Dienst der kommenden Gottesherrschaft jeder auf seine Weise die Nähe Jahwes zu bezeugen; an ihrem Auftreten soll das richtende und rettende Eingreifen Jahwes bei der Durchsetzung seiner Königsherrschaft sichtbar werden. Fragt man nun, wessen Auftreten in diesem Sinn die beiden Dienste eines Propheten und Retters urbildlich in sich vereinigte, dann stößt man auf die Gestalt des Moses<sup>31</sup>. Seine Sonderstellung im Gottesvolk läßt sich nach Groß mit dem Wort Prophet, Priester oder Gesetzgeber — oder auch Retter, wie man hinzufügen kann — nicht adäquat umschreiben; sie wird vielmehr treffend mit dem Terminus Mittler erfaßt, wenn es überhaupt möglich ist, die vielseitige Tätigkeit und den vielschichtigen Dienst des Moses für die Offenbarungsreligion mit einem einzigen Ausdruck auszusagen<sup>32</sup>.

Vom Urbild des Moses und seiner Berufung zum Mittlerdienst her wird dann aber klar, daß die Berufung eines Propheten theologisch nicht mit der Berufung eines jeden Gläubigen im Gottesvolk gleichgesetzt werden darf. Der Unterschied ist nicht gradueller, sondern prinzipieller Natur. Die Berufung zum Propheten begründet nämlich ein Amt, dessen Urbild in dem Mittlerdienst des Moses vorgegeben ist.

---

<sup>29</sup> Kilian, a. a. O. 373—375.

<sup>30</sup> So vermutet Richter, a. a. O. 175 f.

<sup>31</sup> Hierauf verweist Kilian, a. a. O. 374.

<sup>32</sup> H. Gross, Der Glaube an Mose nach Exodus (4.14.19), in: Eichrodt-Festschrift, Zürich 1970, 57—65.63.

## 1. Vorbemerkung

Unmittelbar auf die Berufungsgeschichte Ezechiels folgt ein Abschnitt, der von dem Wächteramt des Propheten handelt (Ez 3, 16—21). Der Abschnitt sprengt den ursprünglichen Erzählungszusammenhang (Ez 3, 16a 22 ff.) und erweist sich dadurch als eine Einfügung, die vermutlich erst im Zuge der abschließenden Redaktion des Buches erfolgt ist. Weil der Abschnitt echte Prophetenworte enthält, glaubt Zimmerli, daß er eine Erweiterung der Aussagen über das Wächteramt Ezechiels in Kap. 33 durch Gedanken aus Kap. 18 darstelle<sup>33</sup>. Eichrodt hingegen entscheidet sich auf Grund inhaltlicher Kriterien für die innere Einheit des Abschnittes und meint, daß der ganze Abschnitt, also auch die VV. 20—21, bei der Endredaktion des Buches aus Kap. 33 herausgelöst und mit der Berufungsgeschichte verbunden worden sei. Denn die ganz auf den einzelnen gerichtete Tätigkeit des Propheten, wie sie in dem Abschnitt zum Ausdruck komme, sei zwar für den Anfang seines Auftretens nicht unmöglich; sie lege sich aber, wenn man den Untergang Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. berücksichtige, nach dem Zusammenbruch aller Hoffnungen der Verbannten näher als zur Zeit ihrer stolzen Unzulänglichkeit, die für die erste Periode der Verbannung kennzeichnend gewesen sei. Die Redaktoren des Buches hätten daher, weil sie in dem betreffenden Abschnitt eine neue Auffassung vom Prophetenamt gesehen hätten, die Ezechiel vor anderen auszeichnete, die entsprechenden Verse als Kennzeichnung seiner Tätigkeit schon an deren Beginn setzen wollen. Das Ergebnis sei die jetzige Anordnung<sup>34</sup>. Man wird dieser Auffassung wohl die größere Wahrscheinlichkeit zusprechen dürfen.

## 2. Der Wächter

Jahwe hat den Propheten zum Wächter über das Haus Israel bestellt (Ez 3, 17). Über das Amt und die Aufgabe eines Wächters im allgemeinen spricht Ezechiel an anderer Stelle in einer sehr eindrucksvollen Bildrede (Ez 33, 1—6). Wie wenig jedoch diese Bildrede an und für sich genügt, um die für den Propheten wichtige Belehrung zu erkennen, zeigt nach Eichrodt der Umstand, daß im Unterschied zu den Bewohnern des Landes, die zu ihrem Schutz einen Wächter bestellen, hier Jahwe selbst den Propheten in das Amt einsetzt und ihn so zum Wächter über Israel macht. Allein dabei kommt schon zum Vorschein, daß die Deutung über das Bild hinausgeht und nicht einfach durch die Übertragung sämtlicher

<sup>33</sup> Zimmerli, Ezechiel, 87 f.

<sup>34</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 21.



Einzelzüge auf Ezechiel und Israel gewonnen werden kann. Denn die Einsetzung des Wächters durch Jahwe bringt eine eigentümliche Spannung in das Bild; der Feind, vor dem Ezechiel warnen soll, ist kein äußerer Gegner, sondern Jahwe selbst! Von Jahwe her droht Israel schwere Gefahr. Sein richtendes Handeln schwebt über dem Volk und bildet seine eigentliche und gefährlichste Bedrohung. Und dieser gleiche Gott bestellt einen Wächter, der also offenbar vor ihm selbst und der tödlichen Gefahr, die von ihm ausgeht, warnen soll<sup>35</sup>.

Bei der Ausdeutung des Wächterbildes fällt auf, daß es bei der Tätigkeit des Propheten nicht mehr um die allgemeine Gerichtsverkündigung an das Volk als ganzes geht, sondern um die Vermittlung eines Wortes Jahwes an Frevler und Gerechte. Wenn Ezechiel die Todesdrohung Gottes hört, soll er den Frevler warnen und auf die verderblichen Folgen seines Wandels hinweisen (Ez 3, 18—19). Ähnlich muß sich der Prophet gegenüber dem Gerechten verhalten, der sich von seiner Gerechtigkeit abkehrt (Ez 3, 20—21). Es ist ganz klar, so sagt Eichrodt, daß diese Ausführung über die Tätigkeit des prophetischen Wächters die Bildrede von dem politischen Wächter eines bedrohten Landes über ihren Wortlaut hinaus ausdeutet. Das ist auch gar nicht anders möglich, weil es sich um ein geistliches Amt handelt, für das durch das politische Amt nur ein anschaulicher Hinweis gegeben werden kann. Es steht nichts im Wege, hier den Begriff der Seelsorge zu Hilfe zu nehmen, um die neue Aufgabe des Propheten zu verdeutlichen. Nur dann enthält der Auftrag Ezechiels wirklich etwas Besonderes und für ihn Bezeichnendes<sup>36</sup>.

### 3. Die Haftung

Die seelsorgliche Tätigkeit des Propheten erhält ein besonderes Merkmal dadurch, daß Jahwe dem von ihm bestellten Wächter eine schwere Verantwortung auferlegt. Ezechiel muß mit seinem Leben dafür haften, daß er die ihm befohlene Warnung nicht versäumt. Hat er nämlich den gottvergessenen Sünder nicht gewarnt, verfällt der Sünder zwar dem Gericht, aber auf dem Propheten liegt dann die Blutschuld, die ihn selber unter das Urteil Jahwes stellt (Ez 3, 18. 20).

Damit sind deutlich, wie Eichrodt sagt, die Voraussetzungen für eine neue Sinngebung des prophetischen Amtes gegeben. Die völlig veränderte Situation verlangt eine veränderte Verkündigung. Die reine Wiederholung des bisherigen Sakralrechtes, wie es in Priesterkreisen üblich war, hat in der neuen Lage ihren Sinn verloren. Denn dieses Sakralrecht, das zur priesterlichen Verkündigung bei der Feier des Bundesfestes gehörte, setzt die ungebrochene Verbindung des Bundesgottes mit seinem

<sup>35</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 306.

<sup>36</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 309.

Volk voraus; es gehört zu jenem Gottesbund, der nach der prophetischen Verkündigung im Gericht dahingefallen ist. Eine Heilung dieses Bundes ist aber nicht durch eine allgemeine Proklamation des Bundesrechtes im Stil der alten Formulare möglich, so als ob nichts geschehen sei; die Heilung verlangt vielmehr die Stiftung eines neuen Bundes, für den das Volk zubereitet werden muß. Hier konnte sich eine wirksame Verkündigung nur in der Hinwendung zum einzelnen Glied des Gottesvolkes in dem von Fall zu Fall an es ergehenden Zuspruch vollziehen, um ihm das Gewicht der jetzt von ihm geforderten Entscheidung nahezubringen, durch die allein es am kommenden Heil Anteil erhält. Indem aber dieser Zuspruch, so fährt Eichrodt fort, in jene gemeinsame Haftung und Solidarität zwischen Prophet und Volk hineinführt, rückt er das stellvertretende Mittleramt ins volle Licht. Noch ist Ezechiel von dem freudigen und siegesgewissen Erdulden des Leidens, wie es uns im Gottesknecht des Deuterocesaja entgegentritt (Is 53), weit entfernt; noch hat sich die Decke, die Jahwe über das stellvertretende Leiden seines Boten gebreitet hat, nicht gelüftet. Und doch bereitet sich in diesem gehorsamen Zusammenschluß des Gottesboten mit seinem schuldigen Volk etwas vor, das für die tiefsten Erkenntnisse des stellvertretenden Leidens die Bahn bereitet. Zugleich aber erinnert dieses Berufsleiden für alle Zeiten daran, daß jenes Grundgesetz der Solidarität mit dem Schuldigen auch in der Nachfolge des vollkommenen Mittlers und Stellvertreters im Neuen Bund gültig bleibt und der Ausrichtung der Botschaft, die auf ihn hinweist, erst die rechte Glaubwürdigkeit verleiht<sup>37</sup>.

## II. Aspekte des alttestamentlichen Priestertums

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, wie Ezechiel durch die Berufung zum Propheten sein Priestertum neu entdeckt und als ein für die Verwirklichung der Gottesherrschaft im Bundesvolk wesentliches Amt bejaht hat. Am Beispiel der Berufsfindung dieses Mannes sind Aspekte des priesterlichen Amtes sichtbar geworden, die für die alttestamentliche Vorform des Priestertums im Neuen Bund charakteristisch sind. Bezeichnend für das ezechielsche Verständnis dieses Amtes ist zunächst einmal — negativ — das entschiedene Abrücken von einem allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Begriff des Priestertums. Denn das neue Verständnis des priesterlichen Amtes kommt — positiv — darin zum Ausdruck, daß dieses Amt wesensmäßig im Rahmen des Bundesvolkes und des sich hierin manifestierenden Handelns Gottes gesehen wird. Als besonders charakteristisch seien drei Aspekte hervorgehoben.

<sup>37</sup> Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 311—313.

## A. Der soteriologische Aspekt

An erster Stelle ist hier der Aspekt des Bundesmittlers zu nennen. Denn in der Berufungsgeschichte Ezechiels und in den Ausführungen über seinen Dienst im Volk sind deutlich Züge sichtbar geworden, die auf das Amt des Bundesmittlers hinweisen. Es ist das Amt, das in der Person und in dem Werk Jesu Christi seine höchste Verwirklichung gefunden hat. Vom Neuen Testament her gesehen könnte man daher statt von einem soteriologischen Aspekt des alttestamentlichen Priestertums auch von einem christologischen Aspekt dieser Institution sprechen.

Sinn und Inhalt des Mittleramtes ist die Repräsentanz Jahwes bei seinem Kommen in der Geschichte, näherhin: bei dem Kommen Gottes, das der Offenbarung seines universalen Königtums in einem auserwählten Volk dient. Das Alte Testament kennzeichnet dieses Mittleramt als den Dienst eines Gottesknechtes<sup>38</sup>. Im Sinn einer auszeichnenden Sonderbedeutung wird dieser Titel zuerst dem Mann beigelegt, den Gott sich als Werkzeug bei der Befreiung Israels aus Ägypten und bei der Stiftung des Sinaibundes erwählte, und zwar nach dem Zeugnis der alttestamentlichen Überlieferung von Jahwe selbst: nämlich dem Moses (Nm 12, 7—8). Moses ist der erste Typus des besonderen Knechtes Jahwes. Als prophetischer Knecht hat er Israel den Willen Jahwes geöffnet, nicht nur gelegentlich, wie Seher und Wahrsager, sondern er hat in einer umfassenden Weise den Willen Jahwes zum Grundgesetz für das ganze Leben Israels gemacht in dem Bund vom Sinai. Den gleichen Ehrentitel wie Moses erhalten dann in der alttestamentlichen Überlieferung Josua (Jos 24, 29) und Samuel (1 Sam 3, 10), aber auch David (2 Sam 7, 5.8.19—21.25—29), der Mann nach dem Herzen Gottes (1 Sam 13, 14); denn der König im Gottesvolk soll kein autokratischer Herrscher im Sinn des altorientalischen sakralen Königtums sein; vielmehr soll er sich als Knecht Jahwes und sein Herrschen als einen Dienst an der Verwirklichung der Gottesherrschaft betrachten. Diesen Dienst haben dann in der Folgezeit nicht die Könige von Israel und Juda, sondern die Propheten geleistet; in der Nachfolge des ersten Gottesknechtes Moses haben sie als Knechte Jahwes (Sach 1, 6) ihre ganze Kraft und ihr Leben für die Bezeugung des Kommens Jahwes eingesetzt. So versteht man, daß im babylonischen Exil Deuterojesaja beim Nachsinnen über die Wege Jahwes mit Israel zu der Erleuchtung gelangt ist, daß ein prophetischer Knecht, der *Ebed Jahwe* schlechthin, das Werkzeug sein werde, durch das Jahwe sein Heil, die Erlösung Israels und die Aufrichtung der Gottesherrschaft verwirklichen werde (Is 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12). Dieser Prophet, den Deuterojesaja als eine ideale

<sup>38</sup> Vgl. hierzu besonders H. Junker, Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke, TThZ 79 (1970) 1—12; vgl. auch J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964.

prophetische Einzelgestalt von einmaliger Größe und Bedeutung zeichnet, wird das Werk seiner Vorgänger nicht bloß weiterführen, sondern auch vollenden und zum Abschluß bringen. In all diesen Beispielen umschreibt der Begriff Knecht nicht ein Untertanenverhältnis, sondern die Einbeziehung des Menschen in den Vorgang der Selbsterschließung Jahwes; der Gottesknecht soll durch seine Worte und Taten, ja durch sein ganzes Leben die richtende und heilende Nähe Jahwes bei seinem Kommen bezeugen. Der Gottesknecht wird nicht von Menschen bestellt. Keine gesellschaftliche Notwendigkeit führt zur Begründung seines Dienstes. Allein die in göttlicher Freiheit vollzogene Selbsterschließung Jahwes schafft erst den Gottesknecht und damit auch das Amt des Bundesmittlers. Der Ursprung dieses Amtes ist daher wesentlich charismatischer Natur.

Im geschichtlichen Bereich hat das Amt des Bundesmittlers im Gottesvolk eine sehr vielfältige Ausprägung gefunden. Aufschlußreich ist hier das Beispiel des ersten Bundesmittlers Moses. So eindeutig seine Funktion als Gottesknecht in der Offenbarung ist, so vielfältig sind die Tätigkeiten dieses Mannes, in denen er die eine und grundlegende Funktion des Mittlers ausgeübt hat. Denn Moses läßt sich gesellschaftlich in die uns geläufigen Kategorien schwer einordnen: er ist weder König noch Heerführer noch Stammeshäuptling; er ist auch weder Priester noch Seher noch Kultprophet. Von all diesen Kategorien hat er wohl etwas an sich, aber keine reicht aus, um sein Amt im Gottesvolk adäquat zu umschreiben. Er ist wahrhaft Mittler zwischen Jahwe und seinem Volk (Dt 5, 23—27). Der Einheitspunkt seines Wirkens, so sagt Eichrodt, läßt sich nirgends sonst finden als in einer konkreten geschichtlichen Aufgabe, die ihm in der gleichen Stunde geschenkt wurde, in der eine neue Gotteserkenntnis von seinem ganzen Wesen Besitz ergriff. Dem gewaltigen Herrscher Jahwe ein Volk zuzuführen, in dem er seine Herrschaft aufrichten und sein Wesen ausprägen konnte, das er aber auch zum Werkzeug der Vollstreckung seines Gerichtes über die Völker und der Aufrichtung seiner neuen Weltordnung schmieden konnte, das stand als das beherrschende Lebensziel vor dem Auge des von Jahwe Überwältigten. Und in den Dienst dieser Aufgabe stellte er den ganzen Reichtum seiner Gaben und wurde nun zum Verkünder des Gotteswillens im sozialen, politischen und kultischen Leben<sup>39</sup>. Ähnlich verhält es sich auch mit den anderen Gottesknechten im Alten Testament. Immer wieder ist das Amt des Mittlers der theologische Einheitspunkt, von dem alle Tätigkeiten im gesellschaftlichen Bereich ihre letzte Ausrichtung erfahren.

Es gibt eine Polarität von Bundesmittler und Bundesvolk, die für die Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Geschichte konstitutiv ist. Zum besseren Verständnis dieser Feststellung empfiehlt es sich, auch hier

<sup>39</sup> Eichrodt, Theologie des AT I, 190 f.



wieder von dem Begriff des Gottesknechtes auszugehen. Als Gottesknecht gilt nämlich im Alten Testament nicht nur der Bundesmittler, sondern auch das Bundesvolk, das Gott aus menschlicher Knechtschaft befreit und zu seinem ausschließlichen Dienst berufen hat (vgl. Ex 20, 2). Israel ist aber, wie Deuterocesaja rückschauend sagt, ein blinder und tauber Knecht Jahwes gewesen; es hat seine Aufgabe als Bundesvolk nicht erfüllt und dadurch Unheil statt Heil über die Welt gebracht (Is 42, 18—22). Doch Jahwe ließ es nicht dabei bewenden. Um das Gottesvolk immer wieder an seine Aufgabe zu erinnern, hat Jahwe im Laufe der Geschichte die verschiedenen prophetischen Knechte gesandt. Von daher versteht man, daß Deuterocesaja den erfolgreichen Durchbruch aller Bemühungen Jahwes um sein auserwähltes Volk als das Werk eines Gottesknechtes schlechthin darstellt (Is 53). Eine Polarität von Mittler und Volk wird hier sichtbar, die im Vorgang der Selbsterschließung Jahwes grundgelegt ist und von dorthier auch ihre Eigenart empfängt. Jahwe offenbart sich durch einen prophetischen Knecht; aber was im Zeugnis dieses Knechtes an göttlicher Wirklichkeit aufleuchtet, betrifft letzten Endes das Volk; in ihm soll die Aufrichtung der Gottesherrschaft sich vollenden<sup>40</sup>. Daraus ergibt sich, daß die Polarität von Bundesmittler und Bundesvolk nicht als ein Verhältnis von Über- und Unterordnung anzusehen ist, sondern als ein Verhältnis von gegenseitiger Zuordnung. So entspricht es dem Wirken Jahwes, der, obwohl er der ungeschaffene, absolut transzendente Gott ist, doch bei seiner Offenbarung auf der Ebene des Geschaffenen schöpferisch wirksam wird.

### *B. Der ekklesiologische Aspekt*

In der Berufungsgeschichte Ezechiels ist bei den Aussagen über den Dienst des Propheten außer dem soteriologischen Aspekt noch ein ekklesiologischer Aspekt sichtbar geworden. Ezechiel ist Priester (Ez 1, 3), und sein Priestertum berührt sich mit dem Amt des Bundesmittlers; ja, es erhält von diesem Amt her sogar seine spezifische Eigenart, aber es fällt nicht mit diesem Amt zusammen. Mittleramt und Priesteramt sind nicht deckungsgleich. Denn mittlerische Funktionen können innerhalb der Gesellschaft in sehr verschiedenartiger Ausprägung wahrgenommen werden; das charismatische Element hat in der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Gottesvolkes keine von vorneherein festgelegte Gestalt. Doch ist diese Gestalt, wie immer sie aussehen mag, von der Institution des priesterlichen Dienstes zu unterscheiden.

<sup>40</sup> In diese Richtung weisen Aussagen des Alten Testamentes, wonach eine primär prophetische Auszeichnung als Zukunftsgut auch dem ganzen Volk zuteil werden kann; vgl. Nm 11, 29 Joel 3, 1—2.

Sinn und Inhalt des Amtspriestertums ist nämlich darin zu sehen, daß es die im Auftrag des Gottesvolkes erteilte Bevollmächtigung zur Repräsentanz des Bundesmittlers ist, und zwar insofern es sich bei dieser Repräsentanz um die Verkündigung des Wortes Gottes in seinem Vollsinn handelt. Während der Mittler Zeuge für die Nähe Gottes im Offenbarungsvorgang selber ist, repräsentiert der Priester das im Mittler schon erfolgte Engagement Gottes. So versteht man auch, daß es sich bei der vom Priester geleisteten Repräsentanz des Mittlers um die Verkündigung des Wortes Gottes in seinem Vollsinn handeln muß. Wort Gottes meint nämlich nach biblischem Verständnis<sup>41</sup> das der Erkenntnisfähigkeit des Menschen zugeordnete Zeugnis von der Selbsterschließung Jahwes und damit letzten Endes die Wirklichkeit des kommenden Gottes selber. Wie sehr man in Israel das Amtspriestertum als die Repräsentanz des Mittlers und seiner Botschaft verstand, reflektiert sehr gut das zwar selbst nicht historische, wohl aber historische Zustände erklärende Gespräch zwischen Jahwe und Moses über die Aufgabe Aarons. Als Moses sich weigert, persönlich das Volk zu belehren, verweist ihn Jahwe auf Aaron: „Du sollst zu ihm reden und die Worte in seinen Mund legen. Ich will mit deinem und seinem Mund sein, und ich will euch lehren, was ihr tun sollt. Er soll für dich zum Volk reden; er soll dein Mund sein, und du sollst für ihn Gott sein“ (Ex 4, 15—16)! Daß die Verkündigung des Wortes Gottes direkt ein Wesensmerkmal des levitischen Amtspriestertums ist, bezeugen sodann ganz unmißverständlich die Propheten. So sieht Hosea das entscheidende Versagen der Priester zu seiner Zeit nicht etwa darin, daß sie den Opferkult oder das Orakelwesen vernachlässigt hätten, sondern darin, daß sie die Erkenntnis Jahwes verworfen und die Weisung des Bundesgottes vergessen haben (Hos 4, 1—10). Demnach ist die Aufgabe des Priesters, wenn man zu den Materialien der Erkenntnis Gottes außer dem Gottesrecht auch die grundlegenden Heilstaten Jahwes rechnet, die heilsgeschichtlich orientierte Überlieferung und Verkündigung der Gottestaten und des Gotteswillens<sup>42</sup>. Ein Priester, der diese Aufgabe nicht erfüllt, hört auf, ein Priester für Jahwe zu sein, und wird deshalb von ihm abgelehnt (Hos 4, 6). Ähnlich spricht auch das Deuteronomium von den Aufgaben des levitischen Amtspriestertums (Dt 31, 9—12; 33, 10). Jeremia hat das gleiche Ideal im Sinn, wenn er klagt, daß die Priester nicht fragen: wo ist Jahwe? und daß die Gesetzeskundigen den Bundesgott nicht kennen (Jr 2, 8). Auch Maleachi sieht das Ideal des levitischen Priesters darin, daß seine Lippen die Erkenntnis (Gottes) bewahren und daß man aus seinem Mund Wei-

<sup>41</sup> Vgl. O. Procksch, Wort Gottes im AT, ThWBNT 4 (1942) 89—100; P. v. Imschoot, Wort Gottes, Bibellexikon <sup>1968</sup> 1897—1899.

<sup>42</sup> Vgl. H. W. Wolff, Hosea, BK 14, Neukirchen <sup>1965</sup> 97; H. Junker, Textkritische, formkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Os 4, 1 bis 10, BZ 4 (1960) 165—173.

sung erfährt; denn der Priester ist nach ihm der Bote Jahwes der Heerscharen (Mal 2, 7). Immer wieder geht es bei der Aufgabenstellung des Priesters um die Verkündigung des Wortes Gottes und um die sich daraus ableitende religiös-sittliche Unterweisung der Gläubigen<sup>43</sup>.

Als institutionelle Wirklichkeit bedarf die priesterliche Repräsentanz des Mittlers einer im Auftrag des Gottesvolkes erteilten Bevollmächtigung. Während die im Mittler sich bezeugende Offenbarung als solche nicht institutionalisiert werden kann, hat das Amtspriestertum als eine gesellschaftliche Größe durchaus den Charakter einer Institution. Aufgabe dieser Institution ist es, der geoffenbarten Wirklichkeit zeichenhaft Ausdruck zu verleihen. Im Unterschied zu dem zeichenhaften Handeln des Mittlers, in dem sich die Nähe Gottes bei seinem Kommen ankündigt, soll die zeichenhafte Existenz des Priesters die schon bestehende Wirklichkeit des Engagements Jahwes in seinem Volke bezeugen. Die Zeichenhaftigkeit dieser priesterlichen Repräsentanz korrespondiert demnach mit der zeichenhaften Existenz des Gottesvolkes selber in dieser Welt. Ein Amtspriestertum in dem hier geschilderten Sinn ist deshalb auch nur im Horizont eines Gottesvolkes möglich, das sich zur Wirklichkeit der Gottesherrschaft als einer in dieser Welt sichtbaren Größe bekennt. So ist nach dem Zeugnis der alttestamentlichen Überlieferung gleichzeitig mit der Konstituierung des Bundesvolkes am Sinai ein besonderes priesterliches Amt in Israel begründet worden. Wenn auch die biblischen Zeugnisse, soweit sie der Priesterschrift angehören, oft nur spätere Verhältnisse reflektieren, und wenn auch die Anfänge des levitischen Amtspriestertums im einzelnen noch weithin ungeklärt sind, so läßt sich doch die Institutionalisierung eines priesterlichen Dienstes historisch bis in die vorstaatliche Zeit Israels, ja wahrscheinlich sogar bis in die Moseszeit zurückverfolgen<sup>44</sup>. Mit der Begründung des levitischen Amtspriestertums hatte die Repräsentanz des Mittlers im Bundesvolk eine Form gefunden, die wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem religionsgeschichtlichen Priestertypus nicht nur Mißverständnissen, sondern auch direkten Fehlentwicklungen ausgesetzt war. Die Kritik der Propheten an diesem Amtspriestertum kann hierfür sehr aufschlußreiche Belege liefern. Doch verdient immerhin der Umstand Beachtung, daß die Propheten bei aller Schärfe ihrer Kritik niemals den im Geist der Bundesreligion geleisteten priesterlichen Dienst als solchen verworfen haben.

Es gibt eine echte, im Wesen des Gottesvolkes und seiner Bestimmung verankerte Polarität zwischen dem Priester und seiner Gemeinde. Wenn

<sup>43</sup> Bei dieser Aufgabenstellung wird klar, daß die Priesterschaft Träger nicht nur der Tradition als solcher, sondern auch der theologischen Bemühung um diese Tradition war; denn diese bedurfte der ständigen Interpretation. Vgl. hierzu den in Anm. 5 genannten Aufsatz von Schilling.

<sup>44</sup> Vgl. Cody, a. a. O. 39—52.

nämlich der Priester kraft seines Amtes als Repräsentant des Bundesmittlers auftritt, und wenn, wie festgestellt wurde, zwischen Mittler und Volk eine im Vorgang der Selbsterschließung Jahwes gründende Polarität besteht, dann legt er sich nahe, daß analog dazu auch eine Polarität von ekklesiologischer Bedeutung zwischen dem Priester und seiner Gemeinde existiert. Das Alte Testament hat diese Polarität im Sinn, wenn es, ohne die Existenz des levitischen Amtspriestertums zu beeinträchtigen, von einem gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes spricht (Ex 19, 6; vgl. Is 61, 6)<sup>45</sup>. Wie der Mittler die Aufgabe hat, durch seinen persönlichen Einsatz die Mittlerschaft des gesamten Gottesvolkes bei der Offenbarung Jahwes zu fördern, so hat der Priester den Vollzug dieser Mittlerschaft im gesellschaftlichen Rahmen des Gottesvolkes zu besorgen. Das geschieht durch eine recht verstandene Seelsorge<sup>46</sup>. Dabei ist klar, daß der priesterliche Dienst Funktionen umfaßt, die grundsätzlich auch von Nichtpriestern ausgeübt werden können. Aber aus dieser Feststellung läßt sich kein Argument gegen die Notwendigkeit und die Sinnhaftigkeit eines besonderen Priestertums aufstellen. Das Amtspriestertum ist vielmehr durchaus notwendig und sinnvoll, weil es im Wesen des Gottesvolkes begründet ist und weil es wegen dieser Wesensbezogenheit auch in der gesellschaftlichen Dimension des Gottesvolkes seine ihm entsprechende zeichenhafte Existenz haben muß.

<sup>45</sup> M. N o t h deutet den umstrittenen Ausdruck „Königtum von Priestern“ in Ex 19, 6 so: „In diesem Ausdruck liegt auf dem Wort ‚Königtum‘ wohl kein besonderer Nachdruck; er dürfte im Sinne von ‚Staat‘ zu verstehen sein, so wie die vielen Völker auf Erden in Staaten organisiert zu sein pflegen. In der Reihe der irdischen Staaten soll Israel die Rolle des priesterlichen Gliedes haben. Es soll Gott ‚sich nahen‘ dürfen, wie es das besondere Vorrecht der Priester ist, und soll für alle Welt den ‚Gottesdienst‘ tun (vgl. auch Is 61, 5.6), da es dazu ausersehen ist, wie schon die vorausgehenden Gottestaten an Israel deutlich gemacht haben“ (Das zweite Buch Mose, ATD 5, 1965, 126). Vgl. auch H. J u n k e r, Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19, 6, TThZ 56 (1947) 10—15. Nach G. F o h r e r ist es nicht möglich, in Ex 19, 6 den Ausdruck „Königtum von Priestern“ als eine sachlich-inhaltliche Parallele des Ausdrucks „heiliges Volk“ zu verstehen und auf Israel als die Gesamtheit der Israeliten zu beziehen. Die Stelle besagt vielmehr, daß Jahwe eine heilige, ihm geweihte Nation mit einem priesterlichen Königtum bzw. König schaffen wird. Wie die verfaßte und regierte Nation heilig sein wird, so der jeweilige Herrscher priesterlich (Priesterliches Königtum [Ex 19, 6], Studien zur atl. Theologie und Geschichte, Berlin 1969, 149 bis 153). — Aber auch wenn die beiden Ausdrücke „Königtum von Priestern“ und „heiliges Volk“ keine sachlich-inhaltlichen Parallelaussagen darstellen, so ergänzen sie sich doch offensichtlich zu einer theologischen — und nicht bloß verfassungsrechtlichen — Bestimmung des Gottesvolkes in seiner Gesamtheit; und hierfür gilt die Qualifikation „priesterlich“ und „heilig“.

<sup>46</sup> „Seele“ wird hierbei als Umschreibung für den Gottesbezug des Menschen verstanden; vgl. J. G o l d b r u n n e r, Berufsprobleme des Priesters heute, TThZ 79 (1970) 345—354.348.



### *C. Der eschatologische Aspekt*

Die Vorform des neutestamentlichen Priestertums im Alten Testament hat auch einen eschatologischen Aspekt. Das Amt des Bundesmittlers, dessen Repräsentanz im Gottesvolk das levitische Amtspriestertum besorgt, kennt nämlich eine Entwicklung, die durch die fortschreitende Offenbarung Jahwes in der Geschichte bedingt ist. Diese Entwicklung erreicht ihren nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt, wenn die Selbstzusage Jahwes an den Menschen im Zeugnis des Bundesmittlers schlechthin, der nach dem Neuen Testament Christus ist, eine unwiderrufliche Wirklichkeit geworden ist.

Ein Ereignis von solch einmaliger soteriologischer Bedeutung hat dann auch in ekklesiologischer Hinsicht seine Konsequenzen. So wird die Repräsentanz des Mittlers durch ein Amtspriestertum im Neuen Bund nicht aufgehoben; sie wird vielmehr der Endgültigkeit des Heilsereignisses entsprechend auch mit einem „endgültigen“, das heißt: bis an das Ende dieser Weltzeit gültigen Inhalt gefüllt. Ist doch der Mittlerdienst Christi auf die Geschichte bezogen; in ihr soll dieser Mittlerdienst deshalb auch die der endgültigen Selbsterschließung Gottes angemessene und sich um ihre volle Entfaltung im Gottesvolk mühende Repräsentanz haben. Ein solches Amtspriestertum hat dann auch eine Verkündigung des Wortes Gottes zu leisten, wie es in dem Zeugnis des letzten Bundesmittlers offenbar geworden ist. Davon sagt aber schon die alttestamentliche Überlieferung, daß der betreffende Mittler bei der Bezeugung der ihm aufgetragenen Botschaft sein Leben als Sühnopfer einsetzt und dadurch Gottes Ratschluß vollendet (Is 53, 10). Das Priestertum des Neuen Bundes hat daher das Opfer dieses Mittlers in seine Verkündigung des Wortes, wozu auch der Kult gehört<sup>47</sup>, miteinzubeziehen. Denn das Opfer des Mittlers gehört zur Offenbarung des Wortes Gottes in seinem Vollsinn, weil sich in ihm die Liebe Jahwes zu seinem Volk endgültig und vollwirksam ausgesprochen hat.

---

<sup>47</sup> Daß auch schon im Alten Testament der Kult nicht eine willkürliche Betätigung äußerlicher Formen war, sondern die — dem Leibgeistwesen des Menschen angemessene — sichtbare Begehung und Vergegenwärtigung göttlicher Heilstaten, betont Schilling mit Nachdruck (a. a. O. 18).

# Luthers „sola scriptura“ in dogmatischer Sicht

Von Prof. DDr. Reinhold Weier, Trier

Das Konzil von Trient hat sich in seinem Dekret „De modo interpretandi sanctam Scripturam“ gegen jene gewandt, die im Vertrauen auf ihre eigene Klugheit die Heilige Schrift nach ihrem eigenen Sinn verdrehen, statt sich an der Auffassung der Kirche zu orientieren: *sacram Scripturam ad suos sensus (contorquentes), contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*<sup>1</sup>. Die Spitze dieser Aussage ist gegen das reformatorische Schriftprinzip und insonderheit gegen Luthers „Sola-scriptura“-Prinzip gerichtet. Nicht die Auslegung der Schrift durch einen Theologen — und sei er noch so wissenschaftlich qualifiziert —, sondern das Schriftverständnis der „heiligen Mutter Kirche“ muß für unser eigenes Schriftverständnis entscheidend sein.

Beim protestantischen Schriftverständnis liegt in diesem Sinne ein Primat der Exegese, beim katholischen Schriftverständnis ein Primat des kirchlichen und näherhin des lehramtlichen Schriftverständnisses vor. Zweifellos ist eine Gegenüberstellung des katholischen und evangelischen Schriftprinzips in dieser Weise möglich und noch vor einigen Jahren von Walther von Loewenich durchgeführt worden<sup>2</sup>. Jedoch ist nicht sicher, daß man auf diese Weise zum Kern des „sola scriptura“ bei Luther durchdringt. Schärfer tritt das eigentliche Problem hervor, wenn man von dem deutlich ausgesprochenen Vorwurf des Trienter Konzils ausgeht, daß die Neuerer die Heilige Schrift nach ihrem Sinn verdrehen: *ad suos sensus (contorquent)*. Denn interessanterweise ist gerade dies auch der Vorwurf, den Luther gegen seine Feinde, also insbesondere gegen die scholastischen Theologen und die Papisten insgesamt erhebt: daß sie die Schrift nach ihrem eigenen Sinn verdrehen<sup>3</sup>.

Beide Seiten machen sich also völlig denselben Vorwurf. Jede Seite beansprucht für sich, den wahren Sinn der Schrift zu verteidigen. Beide Seiten berufen sich auf den Grundsatz, daß die Schrift nicht nach dem „eigenen Sinn“ interpretiert werden dürfe: *non esse scripturas sanctas proprio spiritu interpretandas*.

Die Wege scheiden sich offenbar dort, wo es um das Verständnis dieses „eigenen Sinnes“ geht. Dies ist die eigentliche dogmatische Frage, die

<sup>1</sup> Tridentium, Sess. IV: D 1507 (786).

<sup>2</sup> W. v. Loewenich, Reformation oder Revolution?, in: Reformation. Schicksal und Auftrag, Festgabe J. Lortz, hrsg. E. Iserloh — P. Manns, Bd. 1, Baden-Baden 1958, 5—13 (11f.).

<sup>3</sup> G. Ebeling, „Sola Scriptura“ und das Problem der Tradition, in: Schrift und Tradition, hrsg. K. E. Skydsgaard — L. Vischer, Zürich 1963, 95—127 (114f.).

durch Luthers „sola-scriptura“-Forderung gestellt ist. Ihr wollen wir uns im folgenden im besonderen zuwenden.

Diese Aufgabenstellung legt sofort eine weitere Festlegung unserer Blickrichtung nahe. Wenn es darum geht, Luthers „sola scriptura“ im Blick auf die Frage nach dem „sensus proprius“ zu beleuchten, also im Hinblick auf die Frage, wann man denn Schrift nach eigenem Sinn verstehe und wann nicht, so interessiert uns nicht, oder wenigstens nicht primär die Vielfalt von theologischen Einzelthemen, mit denen das „sola-scriptura“-Prinzip verflochten ist. Vielmehr geht es um die Grundtendenz, die sich in diesem Prinzip ausspricht. Ist sie etwa subjektivistisch<sup>4</sup>, oder welcher Art ist sie? Denn in der Grundtendenz muß sich doch wohl zeigen, wie es um den „eigenen Sinn“ bestellt ist, der hüben wie drüben der anderen Seite zum Vorwurf gemacht wird.

Die Beleuchtung dieser Grundtendenz Luthers erweist sich näherhin von einem Punkte aus als möglich, der für sein Denken durchaus charakteristisch ist. Es ist sein immer wiederkehrendes Bemühen, im Vielerlei des Mannigfaltigen Einheit zu erkennen. So fragt Luther beispielsweise in der Kirchengeschichte nach einem Grundschema, in das sich die Vielfalt der Ereignisse einfangen läßt<sup>5</sup>. Er versucht, die Meßfeier auf das „Einfache und Wesentliche“ zu beschränken<sup>6</sup>. Ähnlich befragt er die Heilige Schrift auf ihre Einheit hin und empfindet und erlebt sie intensiv als solche.

Wir versuchen im folgenden, das „sola-scriptura“-Prinzip Luthers von diesem Einheitsdenken her zu beleuchten, und zwar zunächst, insofern Luther nach der Einheit der Schrift fragt und zweitens insofern er die Schrift in ihrer Einheit erlebt.

## I.

Mitten in das Problem hinein führt uns Luthers Schrift „De servo arbitrio“. In ihr verteidigt er sich gegen einen Angriff des Erasmus von Rotterdam. Dieser hatte sich zum Wortführer der Altgläubigen gemacht und versucht, die Frage nach dem freien Willen als Angelpunkt des Streites zwischen Neugläubigen und Katholiken herauszustellen<sup>7</sup>. Er legte dar, daß Luthers Lehre vom unfreien Willen, zu der dieser sich schon in früheren Schriften bekannt hatte, nicht durch Schrift zu beweisen sei.

<sup>4</sup> Dagegen v. Loewenich a. a. O. 10.

<sup>5</sup> Z. B. WA 55/II, 1, 22, 17—23, 2: *Etenim hiems est tempus legis et synagoge. Ver autem, amenissimum tempus anni, est primitive Ecclesie tempus . . . Aestas autem est plenitudo et profectus Ecclesiae . . . Autumnus iam restat et nunc instat.*

<sup>6</sup> Th. Knolle, Luthers Reform der Abendmahlsfeier in ihrer konstitutiven Bedeutung: Schrift und Bekenntnis, Hamburg 1950, 18. — Vgl. O. Koch, Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?, München 1965, 121.

<sup>7</sup> K. H. Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 86, Münster 1961, 124.

Dadurch wird die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther zugleich zu einer Auseinandersetzung um das reformatorische Schriftprinzip. Der grundsätzliche Charakter des Streites zeigt sich auch darin, daß Luther die erasmische Methode der Schriftbenutzung als Beispiel für die Weise der Schriftbenutzung seiner Gegner überhaupt wertet.

Erasmus hatte in seiner Schrift zunächst die Stellen zusammengetragen, die nach seiner Ansicht die Tatsache des freien Willens beweisen, sodann auch jene Stellen, die gegen sein Bestehen zu sprechen scheinen. Sodann hatte er versucht, beide Aussagereihen miteinander zu harmonisieren<sup>8</sup>. Aus dem exegetischen Befund zieht Erasmus die praktische Folgerung, daß die Lehre unklar sei, daher nicht hochgespielt, sondern „gemäßigt“ werden sollte. Die Gelehrten sollten den Streit unter sich ausmachen und wenigstens das gläubige Volk mit der Frage nicht beunruhigen<sup>9</sup>.

Luthers Gegenargumentation begründet indirekt in dreifacher Weise seine Forderung des „sola scriptura“. Zunächst so, daß er seinen Gegnern und vorab dem Erasmus vorwirft, die Schrift nach eigenem Sinn zu verdrehen. Die von Erasmus praktizierte Methode, Bibelzitate zusammenzustellen und miteinander zu vergleichen, ist nach seiner Ansicht Vergewaltigung der Schrift.

„... Sie zwacken ein Wort heraus“, erklärt er, „verdrehen es durch uneigentliche Anwendung und kreuzigen es nach ihrem Sinn. Sie achten nicht auf die Umstände noch auf das Folgende oder Vorhergehende oder auf die Absicht und das Anliegen des Verfassers<sup>10</sup>.“ Die scholastischen Gegner zerhacken also nach dem Urteil Luthers gewissermaßen die Schrift, um die eigenen Lehren stützen zu können. „Aller Irrtum ist daher gekommen“, heißt es an anderer Stelle, „daß man die klaren Worte hat fahren lassen, und hat sonderlich Auslegung für angeflickte Folgen und verblühte Worte aus eigenem Gehirn erdichtet<sup>11</sup>“.

<sup>8</sup> Erasmus, LB (= Opera omnia, Leyden 1703–1706) IX 1241 D: *Hactenus ex divinis libris loca contulimus, quae statuunt liberum arbitrium et ex adverso, quae videntur in totum tollere. Quoniam autem Spiritus Sanctus, quo auctore prodita sunt haec, non potest pugnare secum cogimur velimus nolimus aliquam sententiae moderationem quaerere.*

<sup>9</sup> Luther zitiert Erasmus WA 18, 632, 21 f.: *Quae igitur utilitas aut necessitas talia invulgandi, cum tot mala videantur inde provenire?*

<sup>10</sup> WA 18, 713, 3–7: *Mos est enim omnium, qui tropis eludunt argumentis, . . . ut excerptum vocabulum aliquod tropis torqueant ac suo sensu crucifigent, nullo respectu habito vel circumstantiarum vel sequentium et praecedentium vel intentionis aut causae auctoris.* — Übersetzung zit. n. Justus Jonas, Dr. Martin Luther's Antwort an Erasmus von Rotterdam, daß der freie Wille Nichts sey, 1526, in: Die Werke Martin Luther's, hrsg. G. Pfizer, Frankfurt/M 1840, 707<sup>b</sup>.

<sup>11</sup> WA 18, 701, 1–13: *Ego enim id observavi, omnes haereses et errores in scripturis non venisse ex simplicitate verborum . . . sed ex neglecta simplici-*



Was Luther hier sagt, ist zunächst Betonung des allgemeinen Auslegungsgrundsatzes<sup>12</sup>, daß man Zitate aus ihrem Kontext heraus verstehen muß. Darüber hinaus aber der theologisch bedeutsame Vorwurf, daß seine Gegner die Schrift nach eigenem Sinn verdrehen, indem sie die Schrift zur Abstützung eigener Ansichten mißbrauchen. Seine Gegner „spielen“<sup>13</sup> nur mit dem Worte Gottes, statt bei den „dürren und ganz einfältigen und klaren Worten“ der Schrift zu bleiben<sup>14</sup>.

Zweitens betont Luther, daß man Schriftstellen nicht nur aus ihrem Kontext heraus verstehen muß, sondern daß darüber hinaus nach der Schrift als ganzer zu fragen ist, nach ihrer Sinnmitte, oder — um mit Gerhard Ebeling zu sprechen — nach der „Sache der Schrift“<sup>15</sup>.

Luther anerkennt, daß die Lehre vom unfreien Willen in der Schrift nicht dem Buchstaben nach zu finden sei. Aber das sei theologisch nicht bedeutsam. Man solle sich nur daran erinnern, welche Rolle etwa im Streit mit dem Arianismus das Wort *homousios* gespielt hat — ein Wort, das nirgendwo in der Schrift steht<sup>16</sup>. Sodann kommt er zum Kern der Argumentation: Er versucht, die „Sache der Schrift“, nämlich Christus und das Geheimnis der Erlösung, auf die Frage nach dem unfreien Willen zu beziehen. Wie er dabei im einzelnen vorgeht, ist für unseren Zusammenhang ohne besondere Bedeutung. Wichtig ist jedoch die Folgerung, die er zieht.

„Wider den freien Willen“, so erklärt er, „(sind daher) alle Sprüche in der Schrift, die von Christo reden. Derer sind nun unzählige, ja, das ist nun die ganze Schrift. Darum so die Sache mit Schrift erhalten werden soll, so haben wir überaus weit gewonnen, also daß nicht ein Buchstabe oder Tüftel übrigbleibt, der da nicht die Lehre des freien Willens zu Grunde verdamme“<sup>17</sup>.

Luther ist also überzeugt, daß die Sinnmitte und Sache der Schrift die Berechtigung seiner Position unter Beweis stellt. Drittens stellt dann Luther die Bedeutung dieser Sinnmitte der Schrift noch mit außerordentlichem Nachdruck und schwersten theologischen Argumenten heraus: Die Sinnmitte der Schrift ist voll innerer Klarheit. „Was konnte in der Schrift

*tate verborum et ex affectatis proprio cerebro tropis aut sequelis.* — Übersetzung z. n. J. Jonas, 700<sup>b</sup>.

<sup>12</sup> G. Ebeling, „Sola Scriptura“ 116.

<sup>13</sup> WA 18, 704, 39 f.: *Sic loqui cogit imprudentia carnis, dum in verbis Dei ludit nec credit esse seria.*

<sup>14</sup> WA 18, 700, 13: *Hic igitur Diatribe invenit novam artem eludendi manifestissimos locos, nempe quod tropum velit inesse verbis simplicissimis et clarissimis.*

<sup>15</sup> G. Ebeling, a. a. O. 118.

<sup>16</sup> WA 18, 741, 34—742, 5.

<sup>17</sup> WA 18, 782, 23—27: *Contra liberum arbitrium pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota scriptura. Ideo si scriptura iudice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne iota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.*

noch an Erhabenerem verborgen bleiben, nachdem die Siegel zerbrochen und der Stein vom Eingang des Grabes gewälzt ist und jenes erhabenste Geheimnis preisgegeben ist: daß Gott dreieinig ist, Christus für uns gelitten hat und ewig herrschen wird<sup>18</sup>?" Auch hier können wir die Einzelheiten der Argumentation übergehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Luther wirft Erasmus und mit ihm allen scholastischen Theologen vor, daß sie die Schrift nach ihrem eigenen Sinn verdrehen, weil sie Schriftzitate benutzen, ohne auf den Kontext zu achten, vor allem aber deshalb, weil sie nicht von der Mitte der Schrift her argumentieren. Diese Mitte der Schrift ist voll innerer Klarheit.

Systematisch gesehen enthält dieses Ergebnis die folgenden drei Thethesen: Erstens. Es gibt eine einheitliche Sache der ganzen Schrift. Zweitens. In der Theologie geht es um diese „Sache der Schrift“. Drittens. Wenn es in der Schrift um die „Sache der Schrift“ und nur um sie geht, so muß von dieser Sache der Schrift her argumentiert werden. Sie ist der Maßstab für den Wert und die Wahrheit theologischer Einzellehren. Die „Sache der Schrift“ ihrerseits ist durchaus klar. Darin besteht die *claritas interna* der Schrift. Den einzelnen Thesen wollen wir uns nun etwas ausführlicher zuwenden.

## II.

Die drei genannten Thesen verdienen unsere Aufmerksamkeit, weil sie uns helfen können, die Aussagen von Luthers Schrift „*De servo arbitrio*“ in den Zusammenhang seiner Theologie einzuordnen. So wird sich dann deutlicher zeigen, wie hier das „*sola scriptura*“ Gestalt gewinnt. Die erste These betrifft die Tatsache, daß es eine einzige Sinnmitte der Schrift gibt.

Daß die Schrift einen einheitlichen Sinn besitzt, brauchte Luther nicht selbst zu beweisen. Vor ihm hat es — unter deutlichem Anschluß an Nikolaus von Kues — bereits der französische Humanist Faber Stapulensis hervorgehoben<sup>19</sup>. Und Luther hat, wie man mit Sicherheit sagen kann, diese Ausführungen auch studiert<sup>20</sup>. Er hat seinerseits sehr häufig von der Sinnmitte der Schrift gesprochen und für sie verschiedene Bezeichnungen geradezu als *termini technici* angewendet, so insbesondere den Ausdruck „*summa scripturae*“<sup>21</sup>, *scopus scripturae*<sup>22</sup> oder zu-

<sup>18</sup> WA 18, 606, 24—28: *Quid enim potest in scripturis augustius latere reliquum, postquam fractis signaculis et voluto ab hostio sepulchri lapide, illud summum mysterium proditum est Christum filium Dei factum hominem, esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et regnaturum aeternaliter?*

<sup>19</sup> R. Weier, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 2, Münster 1967, 139—141.

<sup>20</sup> A. a. O. 4—6.

<sup>21</sup> Z. B. WA 9, 329, 11.

<sup>22</sup> Z. B. WA 13, 159, 11.

weilen auch *fons* oder *fundamentum scripturae*<sup>23</sup>. Besonders zahlreich sind seine Äußerungen zu dem Thema aus den zwanziger Jahren.

Übrigens ist die Frage nach dem Skopus der Schrift und seine Verwendung als hermeneutisches Prinzip sehr alt. Das Problem ist im Neuplatonismus entstanden und von der Patristik aufgegriffen worden. Kürzlich hat dies ein Schüler Alois Grillmeiers in einem bisher noch unveröffentlichten Vortrag quellenmäßig nachgewiesen<sup>24</sup>.

Spätestens seit seiner sogenannten „reformatorischen Entdeckung“ hat Luther das Geheimnis der Rechtfertigung und Erlösung in dem skizzierten Sinne als Sinnmitte der Schrift verstanden. Er hat dies in seinem bekannten Alterszeugnis über sein reformatorisches Grunderlebnis in der Einleitung zu der Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke eigens erwähnt<sup>25</sup>. Dies ist insofern bemerkenswert, als dadurch von einer neuen Seite einleuchtend wird, warum für Luther die Sinnmitte der Schrift das einzig Entscheidende für ihn war.

Das Gesagte ist nun nicht so zu verstehen, als habe Luther in einem begrifflich strikten Sinne das Geheimnis der Rechtfertigung als *scopus* der Schrift bezeichnet. Vielmehr hat er von verschiedenen Aspekten her sehr verschiedene Namen für die Sinnmitte der Schrift gefunden. Aber doch so, daß er immer das eine und selbe Geheimnis der Erlösung meint, das sich zwischen Christus und dem sündigen und glaubenden Menschen ereignet. Bald spricht er von Rechtfertigung<sup>26</sup>, bald von Glaube<sup>27</sup>, bald von zweierlei Gerechtigkeit — einer passiven und einer aktiven<sup>28</sup> —, oft einfach von Christus<sup>29</sup>. Mit all dem meint er, um ein Wort Ebelings zu zitieren, das eine „Wort Gottes als die Sache der Heiligen Schrift“<sup>30</sup>.

Die zweite These, die wir ermittelt haben, lautete: In der Theologie geht es um die Sache der Schrift. Mit dieser These ist ein Sachverhalt gemeint, der in der Lutherforschung in der Regel nicht eigens erwähnt wird, weil er geradezu als selbstverständlich erscheint, daß nämlich die Sinnmitte der Schrift und die Mitte der Theologie identisch seien. Luther selbst verleiht dieser Auffassung jedoch häufig Ausdruck. Er tut es dadurch, daß er häufig den Scopus der Schrift als *subiectum theologiae* bezeichnet<sup>31</sup>. Oder — mehr indirekt — indem er die Rechtfertigung, den Glauben, Christus, kurz all das, was bei ihm *summa*

<sup>23</sup> WA 9, 329, 2 f.

<sup>24</sup> J. Sieben, SJ, EIS SKOPOS dans l'Exégèse philosophique et patristique.

<sup>25</sup> WA 54, 186, 10—13.

<sup>26</sup> WATi Nr. 1177.

<sup>27</sup> WATi Nr. 1583.

<sup>28</sup> WA 40/1, 45, 24—27.

<sup>29</sup> WATi Nr. 1543.

<sup>30</sup> G. Ebeling, „Sola Scriptura“ 115.

<sup>31</sup> Z. B. WATi Nr. 561.

scripturae, scopus oder fons scripturae heißt, als Subjekt der Theologie beschreibt.

Die Frage nach dem Subjekt der Theologie hat im Mittelalter eine reiche Geschichte. Sie ist unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftslehre entstanden und bezeichnet die Frage nach dem zentralen Gegenstand der Theologie. Sie ist Ausdruck für die Überzeugung, daß die Theologie einen zentralen Gegenstand besitze. Genauer spricht man dementsprechend auch vom *primum subiectum theologiae*<sup>32</sup>. Im Ockhamismus ist diese Überzeugung weitgehend paralysiert worden. Der Ockhamismus gibt die Einheit des theologischen Subjektes praktisch preis<sup>33</sup>. Für Luther ist seine Einheit selbstverständlich.

Das Geheimnis unserer Erlösung, der Glaube, Christus, Römer 1, 17, der barmherzige Gott und der sündige Mensch, zweierlei Gerechtigkeit, eine passive und eine aktive —, all das ist Sache der Schrift, all das ist aber auch *subiectum theologiae*, Zentralgegenstand der Theologie. Und so wird deutlich, was in der dritten von uns ermittelten These ausgesprochen war: daß die Sache der Schrift in der Theologie regieren muß.

Luther hat dies häufig ausgesprochen. Am eindrucksvollsten ist wohl, was er hierzu in seiner zweiten Vorlesung über den Galaterbrief sagt: „In meinem Herzen regiert dieser eine und einzige Artikel: der Glaube an Christus. Aus ihm, durch ihn und in ihn fließt und widerfließt bei Tag und bei Nacht all mein theologisches Denken. Und trotzdem erfahre ich, von einer Weisheit so großer Höhe, Weite und Tiefe nur gewisse schwache und armselige Anfänge und gleichsam Bruchstücke begriffen zu haben<sup>34</sup>.“ Luther spricht hier nicht nur aus, wie er selbst Theologie betreibt, sondern er sagt, was nach seiner Überzeugung überhaupt Sinnmitte der Theologie zu sein hat.

An diesem Punkte entscheidet sich nach der Auffassung Luthers, ob die Theologie eine auf Schrift hörende oder eine eigenmächtige Theologie ist, die ihre eigenen Lehren in die Schrift hineintragen will. „*Sola scriptura*“, das heißt also: Die Sache der Schrift und nichts sonst muß in der Theologie regieren.

---

<sup>32</sup> A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 8, Leiden-Köln 1965, 97 ff.

<sup>33</sup> Vgl. z. B. Gabriel Biel, *Collectorium in IV II. sent.*, prol. q. 9 a. 1 D: *Ex illo patet, quod scientia, quae est aggregative una, non est unum subiectum sed tot subiecta quot conclusiones habentes diversa subiecta.*

<sup>34</sup> WA 40/1, 33, 7—11: *In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet Fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluent theologicae cogitationes, nec tamen comprehendisse me experior de tantae altitudinis, latitudinis, profunditatis sapientia nisi infirmas et pauperes quasdam primitias et veluti fragmenta.*



Der „eigene Sinn“ zeigt sich, wenn man nach eigenem Sinn die Schrift benutzt, statt sich sozusagen von ihr benutzen, in Dienst nehmen zu lassen; daß man die Schrift „benutzt“, um eigene „traditiones“<sup>35</sup> zu beweisen. Das „Eigene“, das es abzuwehren gilt, sind also in diesem Sinne eigene Lehrmeinungen, auch übernommene Lehrmeinungen, die nicht die Sache der Schrift spiegeln.

In einem Brief aus dem Jahre 1523 schreibt Luther über den uns hier nicht weiter interessierenden Johannes Faber: „Der ganze Faber ist nichts als ‚Väter, Väter, Väter, Konzilien, Konzilien, Konzilien‘.“<sup>36</sup> Das heißt: bei Faber ist an die Stelle des Eigentlichen, nämlich an die Stelle des theologischen Bemühens um die Sache der Schrift, das Pochen auf menschliche Lehrmeinungen getreten. Daß hierbei auch die Konzilsentscheidungen mitgenannt sind, wirft ein Schlaglicht auf eine Seite des Problems, der wir hier nicht näher nachgehen.

### III.

Halten wir hier ein wenig inne und fragen uns, in welchem Verhältnis die soeben erörterten Aussagen Luthers zu den Feststellungen des Konzils von Trient über die Auslegung der Heiligen Schrift stehen. Das erste, was auffällt, ist, daß für Luther in den dargelegten Zusammenhängen überhaupt die Frage nach der Kirche, der *sancta mater ecclesia*, von der das Konzil spricht, nicht auftaucht. Luther sieht offenbar das Problem des „eigenen Sinns“, nach dem die Heilige Schrift um keinen Preis interpretiert werden darf, auf einer anderen Ebene als das Konzil. Für ihn geht es um die Tatsache, daß man an der „Sache der Schrift“ vorbeisehen kann, daß ein wahrer Theologe aber — um mit ihm selbst zu sprechen — „bei Tag und bei Nacht“<sup>37</sup> über diese Sache der Schrift nachsinnen muß. Um diese Sache der Schrift muß sein Denken kreisen. Und Luther ist überzeugt, daß die Theologie seiner Zeit sich von diesem einen Wesentlichen entfernt hat und daß dieser Fehler der Intention auch bei Äußerungen der hierarchischen Kirche zu finden sei. Luther kämpft also sozusagen um die Blickrichtung: nämlich um die klare und eindeutige Ausrichtung aller Theologie und aller kirchlichen Verkündigung (auch der lehramtlichen) auf die Sache der Schrift hin.

Das Konzil von Trient nennt demgegenüber die Kirche, und es spricht mit Bedacht in diesem Zusammenhang von der „heiligen Mutter Kirche“.

<sup>35</sup> Z. B. WA 14, 497, 32 f.: ... *purum dei verbum reiectis traditionibus et opinionibus humanis suscipient.*

<sup>36</sup> WA 12, 85, 21 f.: *Totus enim Faber nihil est nisi Patres, Patres, Patres, Concilia, Concilia, Concilia.*

<sup>37</sup> Vgl. o. S. 47.

Wer nicht das Verständnis teilt, das die Kirche festhält, der hat eben einen *sensus proprius*, ein subjektives Verständnis. Wenn Luther und wenn das Konzil von Trient auf jene Stellen den Finger legen würden, von der sie vor allen anderen keinen Millimeter abzuweichen bereit wären, so würde Luther sicher den Finger auf die Sache der Schrift, das Konzil von Trient den Finger z u n ä c h s t auf das Schriftverständnis der Kirche selbst legen.

Darin liegt noch kein Gegensatz; denn was die Kirche als ganze von der Schrift versteht und immer wieder neu verstehen muß, ist gerade die Sache der Schrift. Und umgekehrt: Ist die Warnung, theologische Lehrmeinungen durch einzelne Schriftzitate beweisen zu wollen, statt darauf zu hören, was die Schrift als ganze sagen will, etwa unberechtigt? Ist diese Warnung nicht immer wieder neu ernst zu nehmen?

Trotzdem besteht ein Gegensatz. Nicht nur, weil Luther, wie wir bereits gehört haben, zuweilen abfällig über die Kirchenväter und die „*traditiones*“ schreibt, während das Konzil von Trient den einmütigen Konsens der Kirchenväter als sicheren Bürgen für echt kirchliches und damit sachgemäßes Schriftverständnis ansieht. Der Gegensatz hängt mit Luthers Lehre von der *claritas scripturae* zusammen. Er hängt mit der besonderen Weise zusammen, wie Luther die Einheit der Schrift nicht nur erfragt, sondern auch erlebt. Hier ist nun noch einmal weiter auszuholen.

Erasmus hatte in seiner Diatribe betont, daß die Aussagen der Schrift bis zu gewissem Grade im dunkeln lassen, ob der Wille frei sei. Es gäbe Aussagen, die für, andere, die gegen die Lehre vom unfreien Willen sich anführen lassen. Darüber wurde schon gesprochen. Auch dies wurde schon betont, daß Luther seine Argumentation durch seine Lehre von der Klarheit der Schrift zuspitzt. „Der Heilige Geist ist kein Scepticus<sup>38</sup>!“, ruft er Erasmus entgegen.

Worin aber gründet die Klarheit der Schrift? Darin, daß die Schrift nicht toter Buchstabe ist, sondern voll von lebendigem Geist<sup>39</sup>. Begegnung mit der Schrift ist Begegnung mit dem lebendigen Worte Gottes, daher mit Gott selbst.

Hier tritt ein zweiter Grundaspekt hervor, unter dem Luther die Einheit der Schrift und auch seine Forderung des „*sola scriptura*“ betrachtet: daß uns in der Schrift das eine lebendige Wort Gottes begegnet. Dies näherhin in einer doppelten Funktion: als Gesetz und als Evangelium, niederbeugend und aufrichtend.

Die Heilige Schrift beugt den Menschen nieder, indem sie ihn mit dem Zorne Gottes konfrontiert. Sie stürzt ihn in Anfechtung, ja sie führt ihn bis an den Rand der Verzweiflung. Sodann richtet sie den Menschen durch

<sup>38</sup> WA 18, 605, 32: *Spiritus sanctus non est Scepticus*.

<sup>39</sup> WA 18, 695, 28 f.: *Sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum*. — Vgl. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963, 42–47.

das Evangelium im Glauben wieder auf und macht ihn von Herzen fröhlich und zuversichtlich<sup>40</sup>. In all ihren Teilen dient die Schrift diesem doppelten und zugleich einheitlichen Zweck: den Menschen niederzubeugen durch das Gesetz, ihn aufzurichten durch das Evangelium<sup>41</sup>.

Luther ist überzeugt, daß diese existentielle Begegnung mit der Schrift der eigentlich theologische Umgang mit ihr ist. Die Erfahrung von Anfechtung, in die der Zorn Gottes und sein Gesetz den Menschen stürzen, ist geradezu Voraussetzung, *conditio sine qua non*, dafür, daß einer wahrhaft Theologe wird<sup>42</sup>. Die Anfechtung ist die wahre *practica theologiae*, die praktische Erfahrung, die einen zum Theologen heranreifen läßt<sup>43</sup>.

In der Not der Anfechtung streckt sich der Mensch nach einem sicheren Halt aus. Er findet ihn in den Worten des Evangeliums. Deshalb klammert sich der Mensch an die Zusicherung der Frohen Botschaft. Deshalb will er diese Worte ganz sicher und zuverlässig kennen. So treiben Anfechtung und Glaube den Menschen hin zum Text der Schrift und zum genauen Studium des Textes. „Werde du textualis!“, sagt Luther einmal<sup>44</sup>. Werde ein Mensch, der den Text der Bibel genau kennt und ernst nimmt. Den Text der Schrift also muß man studieren und so genau als möglich zu erfassen suchen. Dazu dient die *grammatica*<sup>45</sup>, das heißt das wissenschaftliche Rüstzeug der Exegese.

In dieser Betonung der Exegese verbirgt sich eine Abwehrhaltung. Bedeutsam ist, daß diese Abwehr nicht — oder wenigstens nicht unmittelbar — dem kirchlichen Lehramt gilt, sondern jeglicher allegorischen Auslegung der Schrift<sup>46</sup>. Luther hatte in seiner ersten Psalmenvorlesung, seiner ersten biblischen Vorlesung überhaupt, noch selbst die allegorische Methode angewendet<sup>47</sup>. Bald empfindet er sie als ein großes Hindernis und als eine Gefahr für echtes Schriftverständnis. Und echtes Schriftverständnis ist jenes, durch das wir existentiell, nämlich im Glauben aufgerichtet und fröhlich werden.

Damit das Evangelium wirklich zuverlässiger Heilszuspruch für mich sei, muß ich mich an seinen Wortlaut halten, an die „einfältigen und klaren Worte“<sup>48</sup>, der Schrift. Und deshalb muß ich *grammatica*, das heißt philologisch exakte Exegese betreiben. Wenn sich Luther der Exegese ver-

<sup>40</sup> Althaus, a. a. O. 222 f.

<sup>41</sup> A. a. O. 227—231.

<sup>42</sup> WATi Nr. 352.

<sup>43</sup> WATi Nr. 1119.

<sup>44</sup> WA 31/2, 592, 17 f.

<sup>45</sup> WA 31/2, 592, 18: *Disce grammaticum sensum*.

<sup>46</sup> WA 31/2, 592, 15: *Allegorias las ich ghen*.

<sup>47</sup> M. Kroeger, Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 20 (1968), 200 ff.

<sup>48</sup> WA 18, 700, 13.

schreibt, so geht es also im tiefsten nicht um den Primat der Exegese<sup>49</sup>, sondern um die lebendige Kraft des Evangeliums, die ihm zuversichtlichen Glauben schenkt.

Erinnern wir uns nun an den bereits erwähnten Aufsatz Walter von Loewenichs, in dem dieser den Primat der Exegese bei Luther dem lehramtlichen Primat gegenüberstellt. Er rührt damit das Problem an, das sich auch für uns jetzt stellt. Von Loewenich schreibt: „Es kommt alles auf die rechte Auslegung der Heiligen Schrift an. Damit ist die christliche Wahrheit der Exegese unterstellt<sup>50</sup>.“ Und kurz darauf: „Damit stehen wir in der Tat an einem ganz entscheidenden Punkt in der Deutung der Reformation, an dem sich nicht nur die Konfessionen, sondern auch die Geister innerhalb des Protestantismus selbst scheiden. Der reformatorische Primat der Exegese unterstellt die Lehre gewollt oder ungewollt einem wissenschaftlich-kritischen Prinzip<sup>51</sup>.“

Diesen Ausführungen von Loewenichs gegenüber muß noch einmal der Ansatz Luthers unterstrichen werden. Betonung der Exegese und in diesem Sinne Primat der Exegese hat zunächst noch nichts mit der Frage nach dem Lehramt zu tun, sondern damit, daß das Evangelium lebendige Gotteskraft ist, die uns im Glauben aufrichten will. Deshalb und nur deshalb soll sich der Mensch an den Wortlaut klammern. So allein kann er zuversichtlich werden, daß das Wort des Evangeliums und seine Gnadenverheißung ihm selbst gilt. „Exegese“, das heißt hier philologische Textbefragung im Unterschied zur allegorischen Schriftauslegung, die mit dem Text möglicherweise nur spielt. „Verbum dei geht nicht mit leichtfertigen sachen umb<sup>52</sup>“, ruft Luther.

Daß es Luther also primär um die lebendige Begegnung mit der Schrift und erst sekundär und in innerer Abhängigkeit von der primären Fragestellung um einen gewissen Primat der Exegese geht, ist nicht ohne ökumenische Bedeutung; denn von Loewenich hat richtig erkannt, daß katholisches Schriftverständnis einen Primat der Exegese ausschließt<sup>53</sup>. Letzte Sicherheit gegen den *sensus proprius* bietet nach katholischer Auffassung nicht die Exegese, sondern die „*sancta mater ecclesia*“.

Kehren wir zum Schluß zu jener Frage zurück, von der wir ausgegangen sind. Luther wirft den altgläubigen Theologen und den Vertretern der Hierarchie vor, daß sie die Schrift nach eigenem Sinn verdrehen. Das Konzil von Trient wirft umgekehrt den Neugläubigen vor, nach ihrem

<sup>49</sup> E. Vogelsang, Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, H. 143, Tübingen 1930, 7.

<sup>50</sup> V. Loewenich, Reformation oder Revolution?, 10.

<sup>51</sup> A. a. O. 11.

<sup>52</sup> WA 31/2, 592, 19 f.

<sup>53</sup> A. a. O. 12.



eigenen Sinn die Schrift zu verdrehen. Ergibt sich nun aus dem soeben Dargelegten ein Ansatz zur Klärung des Streitiges?

Luther glaubt, daß der Mensch die Sache der Schrift erfaßt, wenn er ihr auf dreierlei Weise begegnet: durch schlichtes und immer wiederholtes Lesen der Schrift, durch exegetische Auseinandersetzung mit ihr und dadurch, daß der Mensch durch sie in Anfechtung gestürzt wird: die *practica theologiae*, die Erfahrungsvoraussetzung für das Verständnis der Schrift und ihrer Sache. Das Konzil von Trient meldet dieser dreierlei Weise von Umgang mit der Schrift das Bedenken an, daß jede von ihnen von subjektivem Irren, vom „*sensus proprius*“, bedroht ist, und daß letztlich nur die Kirche selbst in ihrer Gesamtheit diese Gefahr des subjektiven Irrs überwinden kann und nur in ihrer Gesamtheit ihr die letzte Sicherheit zugesagt ist. Und daß letztlich nur die Kirche in ihrer Gesamtheit erfassen kann, ob die erfahrene Klarheit der Schrift eine eingebilddete Klarheit, eine Klarheit des „eigenen Sinnes“ oder die *claritas interna*, die Klarheit des Wortes Gottes selbst ist.

Aber hat nicht auch Luther unter gewisser Rücksicht Recht, wenn er nämlich beschreibt, wie ganze Theologengenerationen vom Irrtum bedroht sind, von ihrem „eigenen Sinn“! Bei ihnen rührt freilich der *sensus proprius* nicht von der persönlichen Versenkung in die Schrift, sondern daher, daß sie die „*traditiones*“ im Sinne der Theologenmeinungen früherer Generationen zu ihrem eigenen Sinn machen und daran die Schrift messen, und nicht immer neu anfangend nach dem wahren Sinn und der wahren Meinung der Kirche fragen, so als stehe ihnen endgültig zur Verfügung, was die „Meinung“ der Kirche ist. Freilich versteht die Kirche wahrhaft die Meinung der Schrift. Aber das Verständnis der Schrift hat in den „*traditiones*“ sozusagen nur seinen Buchstaben, und erst der Geist dieses Buchstabens ist das wahrhafte Verständnis der Kirche und korrespondiert wahrhaft der „Sache der Schrift“. Insofern die Theologen immer von der Gefahr bedroht bleiben, die „*traditiones*“ *literaliter* und nicht *spiritualiter* zu verstehen, bleibt die Theologie notwendigerweise „Anfängerin“, *semper incipiens*: sie muß immer wieder neu nach dem geistigen Verständnis fragen.

Gerhard Ebeling meint, der Unterschied zwischen katholischem und lutherischem Schriftverständnis liege darin, daß Luther Christus als Sache der Schrift, die katholische Theologie dagegen die Kirche als Sache der Schrift versteht<sup>54</sup>. Das ist ein arges Mißverständnis. Auch der katholische Theologe sieht in Christus, dem wahren *Verbum dei*, die Sache der Schrift. Aber er ist überzeugt, daß nur jener Sinn der Schrift ihre wahre Sinnmitte sein kann, den die Kirche immer hat und hält, auf den sie sich freilich immer neu besinnen muß.

---

<sup>54</sup> Ebeling, „Sola Scriptura“ 118.

Der Kampf zwischen den Reformatoren und dem Konzil von Trient hat auf beiden Seiten zum Anliegen, dem Wort Gottes Geltung zu verschaffen. Er zeigt, wie das rechte Verständnis des Wortes Gottes auf mannigfache Weise vom *sensus proprius*, dem eigenen menschlichen Denken und Wollen bedroht ist. Diese Bedrohung verspüren wir auf unsere Weise in der Gegenwart. In dem Kampf gegen subjektivistische Deutung des Wortes Gottes fühlen wir uns daher eng dem 16. Jahrhundert verbunden.

Deutlicher bewußt als früheren Jahrhunderten ist uns schließlich, daß Luthers Kampf um die eine Sache der Schrift, für sich betrachtet, nicht häretisch ist. Cusanus hat vor Luther mit großer theologischer Tiefe die einheitliche Sinnmitte der Schrift beschrieben, und Luther hat diese Gedankengänge auf dem Wege über Faber Stapulensis kennengelernt<sup>55</sup>. Die moderne Exegese hat gezeigt, daß in der Heiligen Schrift vielerlei Theologien Aufnahme gefunden haben und daß zwischen vielen Aussagen und Tendenzen dieser (kanonisierten!) Theologien deutliche Spannungen bestehen. Ausgerechnet evangelische Exegese verzweifelt demgegenüber nicht selten an der Möglichkeit, weiterhin von einer einheitlichen Sache der Schrift zu sprechen. Insofern sie das tut, verläßt sie gewiß die innere Absicht des „*sola scriptura*“ Luthers. Katholische Dogmatik wird in der Gegenwart im Anschluß etwa an Cusanus, aber auch ohne Luther dabei verleugnen zu müssen, bemüht sein, mit der *sancta mater ecclesia* weiterhin nach der einen Sache der Schrift zu fragen.

---

<sup>55</sup> Vgl. o. S. 47.

# Methodologischer Dokerismus in der Theologie

Bemerkungen zur theologischen Hegelrezeption bei H. K ü n g<sup>1</sup>

## I.

K ü n g s Buch „Menschwerdung Gottes“ hat sich zwei Ziele gesetzt: „Als Antwort auf die Frage nach Christus bei H e g e l soll sie zugleich ein Beitrag zur Christologie im ganzen und ein Beitrag zum theologischen Verständnis der Hegelschen Philosophie im besonderen sein (6).“

In jedem der ersten sieben Kapitel (bis S. 500), die von Stuttgart bis Berlin die einzelnen Schritte der Entwicklung des Hegelschen Denkens nachzeichnen, lassen sich „fünf ineinandergreifende Schichten“ feststellen: „Hegels Leben und Wirken, die allgemeine Entwicklung seines Denkens, der geistesgeschichtliche Kontext, dann die Entfaltung seiner Christologie und schließlich die theologische Auseinandersetzung“ (503). Die sehr ausführlichen Hegelzitate und die eingearbeitete übersichtliche Auseinandersetzung mit der Hegel-Literatur beweisen nicht nur die Gründlichkeit der Arbeit, sondern auch die verständnisfördernde Funktion solcher Zitate und Diskussionen. Beide, weil nicht bloß wissenschaftliche Appendizes, sondern integrales Moment des Verstehensprozesses, könnten dazu beitragen, K ü n g s Buch als „Initiation“ (7) — gerade in Hegels Denken zu empfehlen. Die von K ü n g formulierte Erfahrung, daß „die chaledonische Lösung der christologischen Frage... in einer gewandelten Zeit nicht mehr verständlich“ (176) sei, ja, daß die klassische Christologie selbst dazu zwingt, über sie hinauszudenken (539), läßt ihn den „Versuch“ unternehmen, bei Hegel nach Elementen einer „neuen Lösung“ (176) zu suchen. Dabei führt ihn die Frage nach Christus nicht unmittelbar zu einer neuen Christologie, sondern zunächst zu einem neuen, „im besten Sinne des Wortes nachhegelschen Gottesbegriff“ (297), der „das negative Moment in Gott selbst“ (278) einschließt, der dem „göttlichen Logos“ einen „Prozeß aus der Potentialität in die Aktualität“ (323) durchmachen und die „Transzendenz in der Immanenz“ (296) verstehen läßt.

Diese verstreuten Bausteine sucht K ü n g dann im 8. Kapitel in einer ersten Annäherung zu systematisieren. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels, das „Prolegomena zu einer künftigen Christologie“ (501) bieten will, insistiert K ü n g im Gegenzug gegen die bisherige theologische Hegelkritik auf der Notwendigkeit der Bereitschaft der Theologie, sich ihrerseits kritischen Anfragen von Hegel her zu öffnen, um „durch eine nach b e i d e n Seiten hin kritische Reflexion zum besseren Verständnis der einen wie der anderen vorzudringen“ (515). So müsse man zwar gegen die „spekulative Notwendigkeit“ „Gottes freie Gnade“ und gegen das „absolute Wissen“ den „vertrauenden Glauben“ (517) festhalten, kann aber dann (im 2. Abschnitt) mit einem an Hegels Gottesbegriff geschärften Bewußtsein den genuin christlichen Gottesbegriff von den ihm angehängten griechisch-metaphysischen Bestimmungen der absoluten Jenseitigkeit, Unbeweglichkeit und Leidensunfähigkeit zu sich selbst befreien. Dieses Einholen der geschicht-

<sup>1</sup> H. K ü n g, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg/Br. 1970.

lichen Bedingtheit des Dogmas in die dogmatische Reflexion selbst, dieser gegen ein „legalistisches Dogmenverständnis“ (573) sich wendende „metadogmatische Denkstil“ (599) läßt die „Geschichtlichkeit Gottes als die Bedingung der Möglichkeit künftiger Christologie“ (557) erkennen. Im dritten Abschnitt („Die Geschichtlichkeit Jesu“) expliziert Küng zunächst die spezifisch christologischen Probleme, die sich aus den „von der hellenistischen Sprache und Geistigkeit geprägten Termini und Vorstellungen“ (565) der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ergeben. Nach einem Abriß der Geschichte der Bemühungen um die Christologie von Hegel bis zur Gegenwart (567—597), in dem auch Fragen der Exegese und der Leben-Jesu-Forschung ihr Gewicht erhalten, skizziert Küng noch, was unter den Titeln „Verkündigung“ (599), „Verhalten“ (601), „Geschick“ (603) und „Be-deutsamkeit“ (605) Jesu in einer künftigen Christologie auszuführen wäre.

Die beigegebenen fünf Exkurse (611—670) thematisieren die Probleme der Entstehung der klassischen Christologie (I.), der Leidensfähigkeit (II.) und Unveränderlichkeit (IV.) Gottes, der Dialektik seiner Eigenschaften (III.) und berichten über „neuere Lösungsversuche der alten Problematik“ (647).

Küngs Buch will eine Einführung in systematischer Absicht bieten „und nicht so sehr eine das philosophische Detail stärker berücksichtigende und die grenzenlose Problematik an den einzelnen Punkten weiter ausleuchtende ‚Explikation‘“ (7). Daher sollte eine Kritik sich nicht einfach auf die minutiöse Frage der historischen Adäquatheit der Hegelinterpretation einlassen, sondern muß deren Vermitteltheit mit der theologischen Intention Küngs als Basis wechselseitigen Hinterfragens benutzen. Die folgenden kritischen Anmerkungen setzen bei Küngs Hegelrezeption samt Auslassungen an, fragen nach den theologischen Folgen und versuchen, sie vor dem Hintergrund jener Aporien zu beurteilen, an deren Lösung Hegel und Küng gemeinsam arbeiten. Der Abschnitt II. geht auf die Unterbewertung der Aufklärung in Küngs Hegelinterpretation ein, während in III. angedeutet wird, wie der Kern dieser Hegelrezeption, nämlich die Bekräftigung des geschichtlichen Ansatzes der Theologie, gerade durch diese Vernachlässigung geprägt wird. Im IV. Abschnitt schließlich kommen jene Seiten Hegels zur Sprache, die Küng zwar interpretiert, die aber für seine Theologie folgenlos bleiben.

## II.

Wenn Hegels Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfassen will (Hegel, Werke hg. v. H. Glockner 7,35) und diese als „unbefriedigte Aufklärung“<sup>2</sup> versteht, so kann die Philosophie der Aufklärung, vor allem die Kants, nicht bloß, wie streckenweise bei Küng, als Folie des Hegelverständnisses dienen. Vielmehr ist sie für Hegel jenes Andere, dessen „Wahrheit“ (Hegel 2, 441—448) durch Bloßlegung seiner Fixierungen und durch bestimmte Negation manifest gemacht und das so selbst Moment der Hegelschen Philosophie wird. Der „eisige Winter der Aufklärung“ (17), in dem „die Glaubensfragen ... — zugunsten der Erziehung zum moralischen Menschentum — zurückgestellt (wurden), Übernatürliches und Übrationales in Zweifel gezogen, die Hellsbotschaft unangemessen rationalisiert“ wurde (17), wird von Küng nur noch abstrakt negiert. Kant „unverhohlene Ablehnung von Kirche und Theologie“ (112) und „Agnostizismus“ (247) anzu-

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, Frankf. 1969.



lasten ist ebenso falsch wie in breiten Kreisen üblich. Küng sieht zwar richtig, daß „Kants Gott als ein Gott der Ferne (erscheint): nicht als ein gegenwärtiger, mächtig handelnder, der Welt zugewandter lebendiger Gott, sondern ein nur am Rande mitzubedenkendes, an sich nicht weiter beschreibbares Postulat der praktischen Vernunft“ (114), daß es „zu einer echten Begegnung im Zeichen eines echten Gegenübers von Gott und Mensch“ bei Kant nicht kommen konnte und daß bei ihm das Gebet „stirbt“ (114). Küng ist aber nicht bereit, solche Perspektiven auch nur ernsthaft zu erörtern. Eine Vergegenwärtigung Hegelscher Philosophie in der Absicht, die christologische Frage besser lösen zu können, verfällt gerade dann der „alten naiven Unmittelbarkeit“ (213), wenn dieser Problemkontext nicht mitaktualisiert wird, um aus den Differenzen und Ähnlichkeiten mit den gegenwärtigen Aporien diese selbst und damit die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Überwindung besser zu durchschauen. Kungs Aufklärungsverständnis reproduziert einen unbefragten Topos theologischen und vor allem frommen Denkens und eliminiert jene Fragen, an denen Hegel sich abgearbeitet hat, statt selbst in diese Bewegung einzutreten. Solche Hegelinterpretation ist kurzschlüssig, weil sie „das Resultat (für) das wirkliche Ganze“ hält, statt „es zusammen mit seinem Werden“ (Hegel 2, 13). Freilich stellt Küng auf 500 Seiten Hegels Werden dar, aber es geschieht seiner Darstellung, „weil sie das äußerliche Entstehen mit dem Entstehen aus dem Begriffe verwechselt, daß sie ... bewußtlos das Gegenteil dessen tut, was sie beabsichtigt“ (Hegel 7, 44).

Daß die Unterbewertung der Aufklärung und ihrer Relevanz sowohl für Hegels Philosophie selbst als auch für deren Verständnis heute keineswegs bloß akzidentiell ist, sondern eine fundamentale Verengung und Verzerrung der Optik nach sich zieht, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.

### III.

Zentrale Bedeutung für die Theologie kommt nach Küng der durch Hegel vermittelten Einsicht in die „Grundgeschichtlichkeit“ Gottes (482) zu. Es ist „der geschichtliche und wirkliche Gott, der die Geschichtlichkeit und Weltlichkeit der Welt in seiner Urgeschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit überhaupt möglich macht“ (559).

Daß geschichtliches Denken in der Theologie heute, etwa in der transzendentalen Rahners, in der personalen Weltes und der politischen von Metz, nicht nur eine wesentliche Rolle spielt, sondern zum erkenntnistheoretischen Apriori wird, ist von seinem doppelten Stellenwert her verständlich: es fungiert als Ferment der Emanzipation aus der Neuscholastik, ohne den dieser eigenen „Dogmatismus der Metaphysik“ (Kant, Akademie-Ausgabe 3, 19) ablegen zu müssen. Dies sei ganz kurz erläutert: Das Sein, an dem alles, was ist, partizipieren muß oder in dem alles Seiende als der Bedingung seiner Möglichkeit gegründet ist, diene nach seiner Identifikation mit bzw. dem Nachweis seiner Verwiesenheit auf das Absolute<sup>3</sup> als Vehikel zur Demonstration des Universalitätsanspruchs des Christentums. Inzwischen hat die Theologie den philosophischen Wandel von metaphysischem zu geschichtlich-hermeneutischem Denken nachvollzogen und

<sup>3</sup> Vgl. z. B. K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1964, bes. 173 ff. (Gott als *esse absolutum*); J. B. Lotz, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, in *Gott in Welt I* (Festschrift K. Rahner), Freiburg/Br. 1964, 136–157 (Gott als *esse subsistens*, in dem das *ipsum esse* transzendental begründet ist).

an die Stelle der Totalität des Seins die der Geschichte gesetzt. In der Auseinandersetzung zwischen existentialer oder transzendentaler Geschichtlichkeit und konkreter Geschichte, die diesen Prozeß kennzeichnet, bleibt der Totalitätsanspruch beider und mit ihm der Universalitätsanspruch des Christentums unbefragt. Die Geschichte, der alles, was ist, zugehört, ist in Gott begründet und in Christus erlöst. Geschichte und das Bewußtsein von ihr entspringen selbst dem biblischen Glauben<sup>4</sup>. Jeder Gedanke, der über die Geschichte hinausgeht (etwa dadurch, daß er ihre systematische Funktion mit der des Seins vergleicht), wird durch den Hinweis integriert, er sei selbst nochmal geschichtlich vermittelt. Waren *ens* und *bonum* als Transzendentalien konvertibel und das Böse als *privatio boni* und somit als Seinsverlust definiert, so haftet nun bisweilen dem Begriff der Ungeschichtlichkeit und noch mehr dem der Geschichtslosigkeit der Beigeschmack des moralischen Vorwurfs an. Diese Substitution des Seins durch die Geschichte verfällt der „List“ der spekulativen Vernunft, die „ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt“ (Kant 3,405), und macht die theologische Vernunft zur „faulen Vernunft“ (Kant 3,454). Sie ist nicht nur faul, weil sie von den regulativen Vernunftbegriffen einen konstitutiven Gebrauch macht, sondern auch, weil sie trotz gegenteiliger Beteuerung über eine ontologisierende Lektüre der transzendentalen Ästhetik und Analytik der Kritik der reinen Vernunft nicht zu Kants Kritik des transzendentalen Scheins vordringt<sup>5</sup>. Die geschichtlich denkende Theologie, auch die Künigs, fällt damit zurück in die Aporien jenes metaphysischen Denkens, zu dessen Überwindung sie angetreten war, solange sie nicht, wie in wenigstens einigen Ansätzen die politische Theologie, dem hypothetischen Charakter und der praktischen Absicht eines solchen Rückgriffes auf die Geschichte Rechnung trägt. Der Verzicht auf die (ohnehin nur noch beschwörenden) theoretisch-apodiktischen Totalitätsaussagen implizierte freilich eine kenotische Wende theologischer Denkungsart. In ihrem Zusammenhang mit der Aufklärung und nicht nur in der Absetzung von ihr interpretiert, hätte Hegels Philosophie als ein Versuch erscheinen können, anstehende Probleme mit Hilfe eines bestimmten Begriffs von Geschichte zu lösen. Wo dieser Begriff aber, weil Hegels Selbstverständnis ungebrochen akzeptiert wird, von seiner instrumentellen Funktion abgelöst und dann hypostasiert wird, entsteht die Gefahr eines Fetischismus der Mittel: Ziel ist die Immunisierung eines aus einem vergangenen Problemlösungsversuch isolierten Instruments gegen jene Kritik, die sich dem Paradigma der Geschichte nicht fügt<sup>6</sup>. Ein theologisches Werk über Hegel hätte neben anderem auch dies leisten sollen: durch den Nachweis der Hegelschen

<sup>4</sup> Vgl. dazu etwa J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 11–45.

<sup>5</sup> Die Übertragung von Kants Kritik der *theologia rationalis* auf die gegenwärtige Theologie wird dadurch legitimiert, daß diese keineswegs mit der *theologia revelata* identisch ist, sondern seit dem Ende der Neuscholastik die philosophische Gotteslehre absorbiert hat.

<sup>6</sup> Zum Begriff der Immunisierung gegen Kritik vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968; zum Begriff des wissenschaftlichen Paradigmas vgl. Th. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967.

Herkunft von Kategorien und Modellen, von Verstehensmustern und Argumentationsfiguren der gegenwärtigen Theologie die Diskussion über deren Möglichkeiten, Grenzen und Legitimität mit historischem Stoff und sachlichen Argumenten voranzutreiben. Ein solches Buch aber steht noch aus.

#### IV.

Aus der Ausblendung der Aufklärung und den dadurch mitgeprägten Folgen des geschichtlichen Ansatzes der Theologie ergibt sich in Küngs Buch eine Diskrepanz zwischen den Aspekten an Hegels Philosophie, die Küng interpretiert, und der theologischen Folgenlosigkeit dieser Interpretation.

1. Hinter Hegels „Kontakt mit der Erfahrung und der gesamten politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (198) fällt (nicht nur) Küngs Theologie mit dem Auseinanderklaffen von reflektierter Traditionsaneignung und naiver, vorwissenschaftlicher Gegenwartserfahrung zurück. Was die von Küng kritisierte politische Theologie, die sich weniger auf Hegel beruft, mit Hegel gemein hat, ist die Einsicht in die Notwendigkeit, den Ergebnissen der handlungsbezogenen Wissenschaften nicht bloß instrumentellen Wert im Vermittlungsprozeß gegebener Lehrinhalte zuzuschreiben, sondern sie im Medium eines Kommunikationsprozesses, der wechselseitige Anerkennung der Gleichberechtigung involviert, in die theoretische Reflexion selbst eingehen zu lassen.

2. Küng kennt Hegels Wendungen gegen die Erbaulichkeit (241), die ja nicht eine bloße Stilfrage ist. Wenn Küng dann aber Glauben begreift als „dieses nicht blind — unvernünftige, wohl aber vertrauensvoll wagende und so verstehende Sicheinlassen des ganzen Menschen auf die christliche Botschaft und darin beschlossen das von Jesus erwartete gehorsame Anerkennen des restlosen Angewiesenseins auf Gott, der den Menschen Unverdientes schenkt“ (173); wenn er meint, Gott sei der, „der sich mitten in und durch die Bedingtheiten unseres Lebens und unserer Mitmenschlichkeit als der Unbedingte erweist, der uns unbedingt angeht, die Tiefe und der letzte Sinn unseres Lebens; der von uns und unserem oberflächlichen Leben unendlich fern ist und der uns doch näher ist als wir uns selbst; der uns als Ursprung, Grund und Ziel unseres Seins hält, trägt und umfängt und der zugleich einen Anspruch, einen Auftrag an uns hat und eine Antwort, Verantwortung, Tat erheischt“ (298); wenn Küng so formuliert, muß man fragen, worin die Differenz besteht zur „Erbaulichkeit“ (Hegel 2, 23) und zur „Seichtigkeit“, die das Wahre aus „Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen“ läßt (Hegel 7, 26 f.); wo die Grenze zu den „erkünstelten Selbsttäuschungen in Religionssachen“ (Kant 6, 200) und zum „manierierten spekulativen Jargon für Eingeweihte“ (288) liegt. Das auf die Betroffenheit des Lesers spekulierende appellhafte Vokabular sowie eine Dignität ausstrahlende Syntax erinnern an Ions technisch pervertierten Enthusiasmus, in dem alte Tradition und gegenwärtige Vernunft sich gegenseitig verderben<sup>7</sup>. So ist auch bei Küng in ganzen Abschnitten seines Buches „die Religion erkenntnislos geworden und in das einfache Gefühl, in das inhaltslose Erheben des Geistigen zum Ewigen zusammengeschrumpft“ (Hegel 15, 33).

3. Die Bedeutung des vor allem mit der Ideologiekritik der Aufklärung akut gewordenen Verhältnisses von Metaphysik und Politik, von Theorie und Praxis

<sup>7</sup> Platon, Ion 535 b-e.

wird von Küng deutlich in dem Hegelschen Junktim von Gesellschaftserneuerung und Religion gesehen (49, 53, 87, 95). Eine Konsequenz dieses Problems — appliziert auf das Verhältnis von Theologie und Kirche und innertheologisch auf das von Christologie und Ekklesiologie — wäre aber eine Kompromittierung der von Küng vollzogenen bloß spekulativ-hermeneutischen Transformation christologischer Lehrformeln. So mutet es fast wie eine Rechtfertigung seines Verfahrens an, wenn Küng etwa in Hegels Jenaer Zeit die „reine Theorie und die „esoterische Philosophie“ als „Hauptanliegen“ Hegels ansieht gegenüber der „praktisch-religiösen und gesellschaftspolitischen Tendenz“ (201). Eine Wendung gegen die Popularphilosophie in einem Aufsatz im Kritischen Journal, auf die Küng seine These stützt (202), verliert ihr Gewicht sowohl durch ihren Kontext („... muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber muß sich nicht zum Volk erniedrigen“: Hegel 1, 185) als auch durch die programmatische Kritik der Esoterik in der Vorrede zur Phänomenologie (vgl. Hegel 2, 19 f.). Nur „ein Mangel an denkerischer Konsequenz oder Einsicht in das Theorie-Praxis-Verhältnis“ (367) läßt die schlichten Thesen formulieren, es sei in den christologischen Streitfragen der Antike „für die Bildung der Mehrheit und den Ausgang des Streits nicht gleichgültig gewesen“, „wer die ursprüngliche christliche Botschaft hinter sich hatte“ (612), oder „die Trennung von Dogmatik und Ethik (sei) erst allmählich und vor allem aus technischer Nötigung zur Arbeitsteilung aufgekommen“ (364). Wenn die künftige Christologie so aussieht, wie Küng sie gegenwärtig umreißt, so reflektiert dieser Ansatz weder auf das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Vergangenheit von Theologie und Kirche, noch auf den Wandel dieses Verhältnisses, noch auf den Stellenwert der Christologie in der Praxis der Christen und der Kirche, noch auf den Stellenwert dieser Praxis in der Christologie. In einigen Modellen bei Hegel hätte die Theologie lernen können, wie Denken und Tun von Gruppen und Individuen wechselseitig vermittelt sind. Küng hat darauf verzichtet. Die in ihrer Funktion selbst noch einmal untersuchungswürdige Isolation theologischer Theorie von der Praxis und vom Theorie-Praxis-Verhältnis hat ihre praktische Konsequenz in der Selbstdegradierung der Theologie zum Produzenten von „Opium fürs Gewissen“ (Kant 6, 78).

4. Vom Leben Gottes und vom göttlichen Erkennen sagt Hegel: „Diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlen“ (Hegel 2, 23). Küng, der diese Stelle zitiert (241), erstellt auf diesem Fundament seine Theorie der Geschichtlichkeit, der Bewegtheit, der Selbstentäußerung, der Kenosis Gottes. Aber gerade die Theologie, die Gott selbst in die Endlichkeit hinein und durch sie hindurchgehen läßt, zieht es für ihren Teil vor, in der Unmittelbarkeit des An-sich-Seins zu verharren, als sei der „Gegenstand“ ihres Erkennens der Methode äußerlich. Die Beschränkung der Theologie auf eine Rezeption hermeneutisch-geschichtlich denkender Philosophie, zu der auch die Hegels gehört (die Nietzsche „hinterlistige Theologie“ nennt: 77), und die konstante Weigerung eines „sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glaubens“ (Kant 7, 10), etwa in der Philosophie des angelsächsischen Sprachbereichs, im kritischen Rationalismus, in den Kommunikations- und Modelltheorien der Kybernetik mehr zu sehen als Verkürzung des eigentlichen Denkens, verfällt



noch da der Kritik Hegels, wo sie ihn zu ihrer Verteidigung zitiert. In dem Maße, wie die Theologie glaubt, unter Rekurs auf Hegels vernünftige Aufhebung des Verstandes sich von der Geduld und der Arbeit einer Diskussion mit den nicht hermeneutisch verfahrenen Wissenschaften dispensieren zu können (vgl. 247), entpuppt sie sich selbst als erbaulich und fad. „Erst dann wird der entscheidende Inhalt des Glaubens verständlich, wenn die Entscheidung des Glaubens gefallen ist“ (593). „Die historische Jesus-Forschung kann gewiß nicht Glauben und Glaubensgewißheit verschaffen; dies kann nur der in der Verkündigung zur Sprache kommende Jesus selbst“ (592). „Daß Gott in diesem Christus gehandelt hat, nennt die Theologie ein Geheimnis: nicht weil es unklar und unverständlich ist... aber weil es einem gesagt und immer wieder gesagt werden muß; denn wie sollte man sonst dazu kommen und dabei bleiben,... das Heil... an diesen einen Menschen zu binden“ (301). Solche Sätze ignorieren „die Entzweiung der Religion mit dem freien, weltlichen Bewußtsein“ (Hegel 15, 24) und die „Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen“ (Kant 6, 106); denn „so dumm sind die Menschen nicht“ (Hegel 7, 391), daß sie dies noch akzeptieren könnten. Die Rückseite dieser Unfähigkeit zur methodischen Kenosis ist der Versuch, die Autonomie des Menschen und der Welt theologisch zu überholen: Gott selbst „begründet“ die „Weltlichkeit der Welt und des Menschen“ (560); und damit „eröffnet“ er den Menschen „neue Möglichkeiten einer personalen Gottesbegegnung“ (ebd.) und den Theologen zwei Chancen: a) den „Erfolg des Atheismus“ zu reduzieren auf einen „Deus absconditus, der der Weltlichkeit der Welt allen Anlaß zur Gottlosigkeit zu geben scheint“ (559) und folglich b) „die politischen Probleme und Hoffnungen der Gesellschaft ernster (zu nehmen), als sie die Gesellschaft aus sich selbst ernst nehmen kann“ (378). Im absoluten Wissen der Theologie geht die Rückkehr zu sich der Entäußerung voraus; das Andere ist immer schon das Eigene bevor es das scheinbar Andere werden darf.

Küngs Aversion gegen die „hausbackene“ (247) Aufklärung gerät ihm zum hermeneutischen Prinzip. So verkümmert Hegel zum Ontologen der Geschichtlichkeit; so bleibt seine Verbindung mit der Wirklichkeit, seine Wendung gegen die Erbaulichkeit, seine Vermittlung von Theorie und Praxis, sein (wenigstens dem Anspruch nach) sich ins Andere entäußerndes Denken folgenlos für die Theologie. Entgegen ihrer Beteuerung hat die Theologie Küngs nicht, wie Hegel, versucht, das ernst zu nehmen, „was sich seit der kopernikanischen Wende — die der des Kopernikus in der Physik, die Kants in der Metaphysik — für das Gottesverständnis ereignet hat“ (557). So wird sie „ein lauer Kompromiß zwischen Tradition und neuer Zeit“ (56). Hegel aber, dessen Intention es einst war, „die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameiseneifer soviel als möglich zu stören, ihnen alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten“ (Hegel, Briefe hg. v. Hoffmeister I, 16 f.; Küng 140), diesen Hegel scheint die (jetzt Hegelsche) List der Vernunft durch die Feder Küngs selbst zum Bauzeug und Ausfluchtswinkel zu deprivieren. So bleibt für die Theologie das theologische Verständnis der Hegelschen Philosophie ein ebenso ungelöstes Problem wie die Christologie.

Manfred Sommer, Münster

Girardi, Jules, Six, Jean-François: L'athéisme dans la philosophie contemporaine. Tome II. Volume 1: Courants et penseurs. Tournai (Belgique): Desclée & Cie. 1970. — 716 S. Geb. Fr. 420,—.

Das Werk ist die französische Ausgabe des Buches: Ateismo Contemporaneo (a cura della Facoltà della Pontificia Università Salesiana di Roma). Es vereinigt Beiträge über den Atheismus in der zeitgenössischen Philosophie von 14 Autoren, unter denen sich vier deutschsprachige Professoren (W. Keilbach, J. B. Lotz, G. Siegmund und G. A. Wetter) befinden. Nach einer Einführung über Philosophie und Atheismus und einem Kapitel über die geschichtliche Entstehung des zeitgenössischen philosophischen Atheismus werden nacheinander folgende philosophische Richtungen behandelt: der Idealismus, der Marxismus, die Lebensphilosophie (Nietzsche), der Existentialismus, die Phänomenologie (N. Hartmann), der Historizismus (José Ortega y Gasset), der Naturalismus (George Santayana), der Neopositivismus, die analytische Philosophie und der Strukturalismus. Die einzelnen Kapitel schließen fast immer mit einer Bibliographie. Leider fehlen die Register.

Wer die weltweite Verbreitung des Atheismus bedenkt und einen Dialog zwischen Kirche und Atheismus sowie zwischen Theologie und Atheismus erstrebt, wird dem angezeigten Werk seine volle Aufmerksamkeit schenken.

H. Schützeichel, Trier.

Schmucker, Josef: Das Problem der Kontingenz der Welt. Herder-Verlag, Freiburg 1969, 184 Seiten (Quaestiones disputatae, Band 43).

Dieses Buch ist der Problematik des Kosmologischen Gottesbeweises gewidmet. Ein kurzes erstes Kapitel unterrichtet über die verschiedenen Formen, in denen der Beweis im Laufe seiner Geschichte vorgetragen worden ist. Die Untersuchungen des zweiten und dritten Kapitels befassen sich mit Kants Kritik am „argumentum a contingentia mundi“. Der Verfasser zeigt, daß die Kantische Kritik an den logischen Implikaten des Beweises nicht mehr umgangen oder ernstlich abgewiesen werden kann. An der Stelle des traditionellen Bewegungs- und Stufenbeweises kann, so zeigt es schließlich das letzte Kapitel, heute nur noch ein Beweis treten, der im Selenden selbst ein innerliches Bedingthein erfassen und aus diesem Bedingthein ein welttranszendentes Absolutes zu erkennen vermag.

J. Kopper, Mainz

Pesch, Otto Hermann: Rechenschaft über den Glauben. — Reihe: Erlöstes Dasein. — Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1970. 215 S. Kart. 9,80 DM.

Die siebzehn Kapitel dieses Buches erschienen von 1967 bis 1970 in der Zeitschrift „Wort und Antwort“, die Nichttheologen theologische Information bieten möchte. Sie gehen auf Vorlesungen zurück, die P. mehrfach vor den Studenten der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg im Rahmen des „Theologischen Einführungsjahres“ gehalten hat. P. zeigt Wege zum Glauben in der heutigen säkularisierten und hominisierten Welt. Er analysiert die Sinnfragen des Lebens (K. 1–4), klärt den Begriff des Glaubens (K. 5), behandelt das Christologische des Glaubens (K. 6–10), erörtert die Glaubwürdigkeit (K. 11), unterstreicht das Angefochtensein des Glaubens (K. 12), beleuchtet das Verhältnis von Glaube und Kirche (K. 13) und erläutert schließlich die den Menschen umwandelnde Kraft des Glaubens (K. 14–17).

P. schreibt gut verständlich und verrät ein reiches theologisches Wissen. Er betont in wohlthuender Weise die Freiheit und das Befreiende des christlichen Glaubens. Sein Buch kann Theologiestudenten und aufgeschlossenen Nichttheologen, aber auch den praktischen Seelsorgern nachdrücklich empfohlen werden.

H. Schützeichel, Trier

Waldenfels, Hans: Glauben hat Zukunft. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1970. 216 S. Kart. 19,— DM.

Das Buch ist fundamentaltheologisch ausgerichtet. Es bietet in sechs Kapiteln Antworten auf heutige Fragen zu den zentralen Themen: Gott — Christus — Kirche. Der Verfasser, der schon durch seine Schrift über die Offenbarung (München 1969) bekannt geworden ist, schrieb sein neues Werk im Dienste der Erwachsenenbildung. Auch bei einer solchen Zielsetzung sollte man nicht formulieren, nach dem I. Vaticanum könne jeder (!) Mensch aus den Werken der Natur und mit Hilfe der natürlichen Vernunft Gott sicher erkennen (vgl. S. 37), sondern genauer sagen, nach dem I. Vaticanum könne Gott aus den Werken

der Natur und mit Hilfe der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden. Man kann auch nicht einfach behaupten, die Antwort auf das grandiose Werk von Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, fehle bis heute (S. 43). Denn es liegen beachtliche Stellungnahmen z. B. von Bernhard Welte und Heinrich Fries vor. Die Ansicht, die Aufforderung zum christlichen Gehorsam erweise sich als Aufforderung zur Metanoia und, wo diese Bekehrung in eine soziale Dimension gehoben werde, als Aufforderung zur Revolution (!) (vgl. S. 115), dürfte keine allgemeine Zustimmung finden. Im übrigen lehnt W. extreme Lösungen ab. Man kann seinem Buch viele Leser wünschen, die gute und wirklich brauchbare theologische Information suchen.

H. Schützeichel, Trier

Casper, Bernhard, Hemmerle, Klaus, Hünemann, Peter: *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge* (Quaestiones disputatae 45). Freiburg—Basel—Wien: Herder Verlag 1970. 126 S. Kart. Laminert. 15,— DM.

Die drei Autoren dieser *Quaestio disputata* sind Schüler von Bernhard Welte (Freiburg). Unter dem Einfluß der philosophischen Hermeneutik und der Sprachanalytik entwickelt Casper die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie. Hervorgehoben zu werden verdient, daß nach C. die Arbeit theologischen Verstehens nicht nur in dem Sichvertrautmachen mit der Sprache der Erstzeugen der Offenbarung und des Glaubens sowie in dem Sichvertrautmachen mit den geschichtlichen Glaubensgestalten besteht, sondern auch in der ausdrücklichen Reflexion des gegenwärtigen Selbst- und Weltverständnisses. Wie ein guter Dolmetscher muß der Theologe sowohl die Sprache kennen, aus der übersetzt werden soll, als auch die Sprache, in die übersetzt werden soll. Die Theologie dient auf diese Weise der immer neuen geschichtlichen Verwirklichung des Glaubens.

Hemmerle bietet eine philosophische Erörterung des Themas: Wahrheit und Zeugnis. Seine Ausführungen über den wichtigen Begriff des Zeugnisses könnten auch gute Dienste leisten bei der Bestimmung der kirchlichen Lehrautorität. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas Stapleton (1535—98) wie kein anderer im Zeitalter der Reformation den (in der Bibel fundierten) Begriff des Zeugnisses analysiert und mit ihm die Autorität der Kirche sichtbar gemacht hat.

Hünemann geht von der Sache des Christentums aus und fragt nach dem Ort und den Wesenszügen des theologischen Denkens. Die Sache des Christentums ist für ihn die Tat Gottes, die in Jesus, dem Christus, offenbar wurde und im Hl. Geiste bekannt wird. Demgemäß ist der Ort des theologischen Denkens Jesus, der erhöhte Herr, der Sohn Gottes. Die Hauptzüge des theologischen Denkens sind die Sprachlichkeit, die Gemeinschaftlichkeit und der Bekenntnischarakter (und die darin mitgesagte Autoritätsstruktur).

Alle drei Beiträge machen erneut deutlich, daß Philosophie und Theologie aufeinander verwiesen sind.

H. Schützeichel, Trier

*Lexikon der Christlichen Ikonographie*, hrsg. v. E. Kirschbaum in Zusammenarbeit mit G. Bandmann, W. Braunsfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid und H. Schnell. Freiburg: Herder, Bd. I: 1968 (A—E) 720 Sp. 140,— DM; Bd. II: 1970 (F—K) 716 Sp. 138,— DM.

Die letzten Jahrzehnte brachten eine Neubelebung der christlichen Ikonographie, so daß eine interimistische Zusammenfassung angeraten erschien. Diese Leistung wird von dem vorliegenden Lexikon angestrebt und auch weitgehend erreicht. Die Artikel sind unterzeichnet. Zahl und Namen der Mitarbeiter versprechen eine gute Leistung. 28 Seiten Abkürzungsverzeichnis gehen dem Werk voraus und lassen die Komprimierung des Textes erahnen. — Die Nennung der Stichwörter ist fast erschöpfend; gewisse Lücken werden bei einem solchen Werk immer unvermeidlich sein. Dasselbe gilt für die einzelnen Artikel; die Erfassung des Standes der Forschung ist immer angestrebt, oft genug sind neue Ergebnisse eingebracht. Die Kunst des Barock und des 19. Jahrhunderts ist nur in vergleichsweise geringem Umfang eingearbeitet; die notwendigen Vorarbeiten fehlen leider noch zum großen Teil. Die Artikel sind, gerade auch im Hinblick auf die theologische Seite der Ikonographie, insgesamt solide gearbeitet. Die kritische Auseinandersetzung mit manchen hat bereits eingesetzt. — Das Lexikon wird Kunsthistorikern wie auch Theologen, Volkskundlern, Künstlern und jedem interessierten Laien von Nutzen sein.

F. Ronig, Trier

THEO WESTOW

# Die Agonie der Kirche

Von der Institution zur Gemeinde

Aus dem Englischen übersetzt von Ursula Buchmann.

281 Seiten, kartoniert. DM 16,80.

Westows Diagnose ist erschreckend: Die Kirche befindet sich in der Agonie. Die Grundursache: Allzu menschliches Sicherheitsbedürfnis führte zur institutionellen Erstarrung. Über das herausfordernde Bekenntnis Jesu, daß er gekommen sei, um Feuer zu senden, das er nun auch brennen sehen wolle, hatte man Jahrhunderte hindurch geflüssentlich hinweggelesen. Die von ihm gestiftete Gemeinde degenerierte zum kirchlichen „Establishment“ mit allen bekannten ritualisierten und gesellschaftlich honorierten Verhaltensnormen. Wenn die Christen — Hierarchie wie Laien — sich nach Westow weiterhin hinter den Mauern der Institutionen verschanzen, versandet der Aufbruch, zu dem das II. Vatikanum das Signal gab.

An den Konzilsaussagen mißt Westow dann auch die konkrete Situation der Kirche und die Lage derer, die ihre Agonie miterleben. In handfester und bildhafter Argumentation sowie in provozierenden Antithesen markiert er die Gefahren für die Kirche. Im Sinne Christi darf sich die Gemeinde nie als Institution zementieren, sondern muß stets „Bewegung“ sein, angetrieben durch eine eschatologisch orientierte Unruhe.

RENÉ COSTE

# Gewalt und Frieden

Die Aktionen des Friedens gegen die Systeme der Gewalt.

Aus dem Französischen übersetzt von Ferdinand Kolbe.

196 Seiten, kartoniert, DM 15,80.

Coste bietet keine Patentrezepte, zeigt aber die Ansätze und die motorischen Kräfte für den Weltfrieden. Sie sind in allen Ländern ohne Unterschied der politischen und sozialen Struktur zu finden. Den Christen kommt es zu, die Kräfte zu integrieren und vor allem sich radikal zu einem Frieden zu bekennen, den sie bisher mehr gepriesen als verwirklicht haben.

Durch Ihre Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

B. DREHER

## NEUES PREDIGTWERK

unter Mitarbeit von 200 Fachleuten.  
18 Sonntagsbände und 1 Festtags-  
band, je Band ca. 320 Seiten, Leinen.

Einzelpreis 29,— DM

Subskriptionspreis 24,80 DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Frei für die Welt

Hrsg. von Albert Schneider

**Psychologische, anthropologische  
und theologische Aspekte zur  
christlichen Ehe- und  
Familienlosigkeit.**

111 Seiten, kartoniert, DM 9,80

In der augenblicklichen Diskussion  
um den Zölibat kommt der Aufweis  
der anthropologischen und theolo-  
gischen Sinnfülle eines Engage-  
ments für Christus und die Welt in  
Ehe- und Familienlosigkeit zu kurz.  
Die Verfasser arbeiten in Konfron-  
tation mit den neuesten anthropolo-  
gischen Erkenntnissen heraus, unter  
welchen Voraussetzungen Ehe- und  
Familienlosigkeit auch ein innerwelt-  
lich sinnvolles Lebensprojekt sein  
kann.

In ständiger Befragung der Heiligen  
Schrift wird eine überzeugende und  
tragfähige Begründung dieses Enga-  
gements für Christus und die Welt  
erarbeitet.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Gerhard Schneider, Bochum

Jesu Wort über die Ehescheidung in der  
Überlieferung des Neuen Testaments

Rudolf Haubst, Mainz

Anselms Satisfaktionslehre einst und heute

Johannes Lotz SJ, Pullach/Rom

Zur Frage der Kindertaufe —  
Eine anthropologische Überlegung

Balthasar Fischer, Trier

Christsein ohne Entscheidung oder soll die  
Kirche Kinder taufen?

Neue theologische Literatur

Kirchengeschichte — Ökumenik

Heft 2  
März / April 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65.

Prof. Dr. Rudolf Haubst, 65 Mainz-Marlenborn, Hohlstraße 11.

Prof. Dr. Johannes Lotz SJ, 8023 Pullach, Berchmanskolleg.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbachstraße 17.

---

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des **Paulinus-Verlages** bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments

Von Prof. Dr. Gerhard Schneider, Bochum

Das Neue Testament entwickelt keine systematische Lehre von der Ehe, sondern es geht auf bestimmte Fragen ein, die sich im Leben der frühesten Kirche in bezug auf die Ehe stellten<sup>1</sup>. Die Kirche bezog sich bei der Lösung von Fragen des Gemeindelebens möglichst auf die Weisung ihres Herrn. Aber es steht fest, daß sie dabei nicht einen gesetzlich fixierten Wortlaut aufgriff, sondern die Worte Jesu auf ihre jeweils modifizierte Situation „anwandte“. Darum muß eine theologische Erörterung heutiger Eheprobleme auf diese frühen „Applikationen“ der Weisung Jesu achten, die sich nur in einer konsequent traditionsgeschichtlichen Betrachtung der Herrenworte erkennen lassen. Es geht demnach nicht darum, einzig den ursprünglichen Wortlaut eines Herrenwortes über die Ehe zu rekonstruieren. Vielmehr müssen aus der frühen Traditionsgeschichte der betreffenden Herrenworte Kriterien für die heutige „Anwendung“ der Weisungen Jesu in der Kirche gewonnen werden.

<sup>1</sup> Zum Thema „Ehe im NT“ vgl. H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927; E. Stauffer, γάμος, γάμος, in: *ThW I* (1933) 646–655; J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après S. Paul*, Neuchâtel 1951; P. Chanson, *Le mariage selon S. Paul*, Paris 1954; K. H. Rengstorf, *Mann und Frau im Urchristentum*, Köln 1954; B. Reicke, *Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe: Novum Testamentum I* (1956) 21–34; H. Greeven, *Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe: Ztschr. f. ev. Ethik I* (1957) 109–125; J. Michl, *Ehe (III. Im Neuen Testament)*, in: *LThK<sup>2</sup> III* (1959) 677–680; A. Oepke, *Ehe I (Institution)*, in: *RAC IV* (1959) 650–666; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962, 100–109; P. Grelot, *Mann und Frau nach der Heiligen Schrift*, Mainz 1964; A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19, 3–12 and 1. Cor. 11, 3–16*, Lund 1965; K. H. Schelkle, *Ehe und Ehelosigkeit im Neuen Testament*, in: *Ders., Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 183–198; H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich 1967; J. B. Bauer, *Ehe*, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J. B. Bauer, Graz 1967, 234–242; R. Pesch, *Die neutestamentliche Weisung für die Ehe: Bibel und Leben 9* (1968) 208–221; Greeven/Ratzinger/Schnackenburg/Wendland, *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1969 (zitiert als: Greeven/Ratzinger; darin die Beiträge: H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 37–79; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, 9–36); H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen 1970, bes. 25 f. 76–80.



## 1. Die heutige theologische Problematik

„Lassen die neutestamentlichen Schriften nur gelegentlich und sozusagen nebenbei ihre Auffassung von der Ehe erkennen, so gibt es wenigstens einen Aspekt der Ehe, der in der Überlieferung mit vollem Ton und in seiner prinzipiellen Bedeutung weitergegeben worden ist: die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung.“<sup>2</sup> In zwei voneinander unabhängigen Traditionen haben die synoptischen Evangelien Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung bezeugt, in einem ursprünglich ungerahmten Einzelspruch (Mt 5, 32 par. Lk 16, 18) und in einem vom Markusevangelium gebotenen Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern, das auch vom Matthäusevangelium geboten wird (Mk 10, 2—12 par. Mt 19, 3—12). Eine dritte Tradition findet sich im 1. Brief des Paulus an die Gemeinde von Korinth (1 Kor 7, 10 f.). Wenn drei voneinander unabhängige Überlieferungen bezeugen, daß Jesus sich grundsätzlich gegen die Ehescheidung ausgesprochen hat, dann werden wir diese Entscheidung Jesu historisch als gesichert betrachten müssen. Es ist aber zu fragen, ob die Modifikationen der verschiedenen Traditionseinheiten und die verschiedenen Nuancen, die das betreffende Herrenwort in den heute vorliegenden Kontext-Zusammenhängen besitzt, aus bestimmten Lagen und Motiven der frühen Kirche erklärt werden können. Insbesondere stellt sich die Frage, wie die im Matthäusevangelium an zwei Stellen bezeugten „Ausnahmen“ vom grundsätzlichen Verbot der Scheidung erklärt werden können (Mt 5, 32; 19, 9)<sup>3</sup>. Sie stehen ohne Zwei-

<sup>2</sup> Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 57. Zum Thema „Ehescheidung“ sind vor allem die folgenden Arbeiten zu vergleichen: A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, Münster 1911; J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai/Paris 1948; G. Bornkamm, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament*, in: Ders., *Geschichte und Glaube*, 1. Teil, München 1968, 56—59 (erstmalig 1959); J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Matthieu 19, 3—12 et parallèles, Bruges 1959; A. Alberti, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Milano 1962; Th. V. Fleming, *Christ and Divorce: Theol. Studies* 24 (1963) 107—120; David/Schmalz (Hrsg.), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1969 (zitiert als: David/Schmalz); R. N. Soulen, *Marriage and Divorce. A Problem in New Testament Interpretation: Interpretation* 23 (1969) 439—450; G. Teichtweier, *Unauflöslichkeit der Ehe?: Theol. d. Gegenwart* 12 (1969) 125—135; P. Hoffmann, *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung: Concilium* 6 (1970) 326—332. U. Nembach, *Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht: Theol. Ztschr.* 26 (1970) 161—171.

<sup>3</sup> Zu den sog. matthäischen „Unzuchtsklauseln“, die eine Scheidung im Falle von „Unzucht“ erlauben, vgl. die recht umfangreiche Literatur: A. Ott, *Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium*, Würzburg 1939; K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. „Ehebruchsklauseln“ bei Mt 5, 32 und 19, 9 in: Festschrift für E. Eichmann*, Paderborn 1940, 435—452; J. Sicken-

fel in Spannung zu Jesu grundsätzlicher Stellungnahme. Kann man angesichts dieser Ausnahme heute folgern, wenn die frühe Kirche in einem bestimmten Fall und in einem bestimmten Bezirk die Scheidung erlaubte, dürfe die Kirche auch heute von der Unauflöslichkeit der Ehe in bestimmten Fällen Ausnahmen gestatten? Die Kirche konzidiert doch auch — im Anschluß an 1 Kor 7, 15 — das „Privilegium Paulinum“, die Scheidung einer sogenannten Naturehe. Nach dem heutigen Stand der Forschung müssen wir die neutestamentlichen Texte geschichtlich verstehen und dürfen sie nicht einfach eklektisch als „Belegstellen“ für legitimes kirchliches Handeln zitieren.

Die Spannung zwischen den sogenannten „Unzuchtsklauseln“ im Matthäusevangelium und dem grundsätzlichen Ehescheidungsverbot Jesu kann wahrscheinlich nur traditionsgeschichtlich erklärt werden. Wenn man von der Perikope Mk 10, 2—12 ausgeht, wird man fragen müssen, ob das grundsätzliche Verbot Jesu mit seiner eschatologischen Gottesreichsverkündigung zusammenhänge und darum eine „rigorose“ Forderung der Basileia-Ethik darstelle. Eine solche Vermutung kann sich darauf berufen, daß Jesus die Möglichkeit der Ehescheidung als eine Konzession des Mose auf „die Herzenshärte“ der Israeliten hin bezeichnet, die dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes widerspreche (10, 3—9). Von

berger, Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium: Theol. Quartalschrift 123 (1942) 189—206; A. Allgeier, Die crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot. Philologische Untersuchung zu Mt 5, 32 und 19, 9: Angelicum 20 (1943) 128—142; K. Staab, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium: Ztschr. f. kath. Theol. 67 (1943) 36—44; A. Friedrichsen, „Excepta fornicationis causa“ (Mt 5, 32): Svensk Exegetisk Arsboek 9 (1944) 54—58; U. Holzmeister, Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5, 32; 19, 9: Biblica 26 (1945) 133—146; T. Schwegler, De clausulis divortii: Verbum Domini 26 (1948) 214—217; J. Sickenberger, Zwei neue Äußerungen zur Ehebruchsklausel bei Mt: Ztschr. f. d. ntl. Wissenschaft 42 (1949) 202—209; B. Vawter, The Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9: Cath. Bibl. Quarterly 16 (1954) 155—167; A. Vaccari, De matrimonio et divortio apud Matthaum: Biblica 36 (1955) 149—151; B. Leeming/R. A. Dyson, Except it be for Fornication: Scripture 8 (1956) 75—82; J. B. Bauer, Ehescheidung wegen Ehebruch? Die Ehebruchsklauseln Mt 5, 32 und 19, 9: Bibel und Liturgie 24 (1956/57) 118—121; H. Baltensweiler, Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus: Theol. Ztschr. 15 (1959) 340—356; F. Hauck/S. Schulz, πόρνη κτλ., in: ThW VI (1959) 579—595; M. Zerwick, De matrimonio et divortio in Evangelio: Verbum Domini 38 (1960) 193—212; J. B. Bauer, Die mathäische Ehescheidungsklausel (Mt 5, 32 und 19, 9): Bibel und Liturgie 38 (1964/65) 101—106; Ders., De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus?: Verbum Domini 44 (1966) 74—78; A. Mahoney, A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9: Cath. Bibl. Quarterly 30 (1968) 29—38; J. Moingt, Ehescheidung „auf Grund von Unzucht“ (Matth 5, 32/19, 9), in: David/Schmalz, 178—222 (erstmalig 1968); A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3—9: Münch. Theol. Ztschr. 20 (1969) 118—129.

einer solchen Voraussetzung aus wird man dann fragen müssen, ob die matthäische Ausnahme vom Verbot der Ehescheidung die Weisung Jesu nicht wieder kasuistisch als Rechtsbestimmung verstanden wissen will. In diesem Sinn argumentiert etwa Ratzinger, wenn er sagt, „daß Jesu Appellation an das Ursprüngliche gegen das Uralte das Gesetz unterschreitet und nicht selbst ein Gesetz ist. Der Versuch, diesen übergesetzlichen und überrechtlichen Anruf rechtlich zu fassen, führt bereits in der durch Matthäus repräsentierten Teilkirche dazu, die ‚Herzenshärte‘ des Menschen neu ins Recht einzubringen und dementsprechend zu verfahren. Gewiß kann man sagen, daß in den nun neuerdings auftretenden Scheidungsklauseln der Anspruch Jesu, der die Kasuistik zerreißt und hinter sie zurückführt, wieder umgewandelt wird in eine kasuistische Position und daß insofern hier schon wieder etwas vom Ernst des Ursprungs verlorenzugehen droht.“<sup>4</sup> Freilich geht diese Argumentation von dem markinischen Streitgespräch aus, das als formgeschichtliche Einheit sicher jünger ist als der ungerahmte und situationslos überlieferte Einzelspruch Mt 5, 32 (par. Lk 16, 18), der der Logienquelle entstammt. Immerhin ist zu bedenken, daß mit der Tatsache der „Parusieverzögerung“ die ethische Forderung Jesu eine Umformung und eine Entschärfung erfahren haben kann.

Das Problem der „Unzuchtsklauseln“ kann auch nicht lediglich damit als gelöst betrachtet werden, daß man die unzweifelhafte Tatsache betont, Jesus habe die Klauseln nicht selbst ausgesprochen, sie seien eine Interpretation der judenchristlichen Gemeinde des Matthäus oder seine eigene Addition zu dem Herrenwort. Der Dogmatiker mag zwar feststellen: „Wenn man zum Beispiel die Klausel bei Mt 5, 32 . . . als Glosse der Gemeindekasuistik deuten kann, dann hat es der Dogmatiker viel leichter, als wenn auch diese Klausel wirklich unmittelbar aus dem Mund Jesu kommend gedacht werden muß.“<sup>5</sup> Aber der Dogmatiker wertet doch auch sonst das gesamte Neue Testament als verbindlichen, weil inspirierten Text. Er geht doch auch sonst nicht auf die ipsissima vox Jesu als einzig verbindliche Norm zurück, zumal ureigenste Worte Jesu weithin nur hypothetisch gewonnen werden können. Freilich ist der neutestamentliche Text in seiner „Tiefendimension“ zu deuten, die auch — wenn möglich — die ipsissima vox Jesu mit einschließt. Wenn hingegen die im Neuen Testament zu Wort kommende Kirche — auch nur in einer Schrift —

<sup>4</sup> J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: Greeven/Ratzinger, 81—115, Zitat: 111 f.

<sup>5</sup> K. Rahner, Exegese und Dogmatik, in: Exegese und Dogmatik, Mainz 1962, 25—52, Zitat: 43. Zu Unrecht hält Nembach (a. a. O. 169—171) die Unzuchtsklauseln im Munde Jesu für ursprünglich und setzt außerdem „Unzucht“ einfach mit „Ehebruch“ gleich.

die Ehescheidungsklausel bezeugt, so wird der Dogmatiker dem zu entnehmen haben, daß die damalige Kirche sich zu einer derartigen Interpretation der Weisung Jesu befugt erachtet hat und eine entsprechende Ehescheidungspraxis billigte. In diesem Zusammenhang sollte auch nicht vergessen werden, daß die Kirche im Laufe ihrer Geschichte zwar das Privilegium Paulinum anerkannte, die mit den matthäischen Klauseln eröffnete Konzession aber — im Unterschied zur Ostkirche<sup>6</sup> — verwarf. Rechtshistoriker mögen die Gründe für diese faktischen kirchlichen Entscheidungen erhellen können. Der Neutestamentler wird konstatieren dürfen, daß die im Neuen Testament zu Wort kommende frühe Kirche neben der paulinischen Konzession auch die matthäische kannte und praktizierte.

Die vorgetragene heutige Problematik, die von anthropologisch-soziologischen sowie von psychologischen Argumenten absieht, kann nur zu einem Teil durch die neutestamentliche Wissenschaft einer Lösung entgegengeführt werden. Vieles wird dabei von der sachgerechten Arbeitsmethode abhängen, die — wie schon gesagt — die Weisung Jesu im Lichte der neutestamentlichen Traditionsgeschichte sehen muß.

## 2. Methodische Vorüberlegung

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung der Weisung Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe muß von den ältesten erreichbaren Formen dieser Weisung ausgehen. Zuerst ist also zu fragen, wo sich die älteste Form findet. Es bieten sich — wie wir sahen — drei Formen der Tradition an. An erster Stelle ist der ungerahmte Spruch zu prüfen; denn die Form ungerahmter Logien ist traditionsgeschichtlich älter als etwa die Form des Streitgesprächs, die eine Situationsangabe macht (Mk 10, 2; vgl. 10, 10). Ungerahmt begegnet der entscheidende Spruch Jesu a) in der Logienquelle (Mt 5, 32 par. Lk 16, 18); b) in der vormarkinischen Tradition (Mk 10, 11); c) in der vopaulinischen Überlieferung (1 Kor 7, 10 f.). Welche von diesen drei Überlieferungen ist die älteste? Wie ist sie — ohne Kontext — zu verstehen? Geht diese älteste Form auf Jesus zurück? Da die dreifache Überlieferung jedenfalls berechtigt, den Spruch der Sache nach auf Jesus zurückzuführen, wird es darauf ankommen, die Tragweite und den Sinn eines solchen Spruches im Munde Jesu und in seiner Umwelt sowie im Kontext seiner Botschaft zu verstehen. Erst dann kann die Weisung Jesu innerhalb der Kontexte gesehen werden, die sich in größeren Quellenzusammenhängen ergeben, der Logienquelle (Q), der markinischen Streitgesprächperikope, dem Matthäus- und Lukasevangelium, endlich

<sup>6</sup> Vgl. dazu Pierre von Chersones, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche, in: David / Schmalz, 337–351.



auch dem 1. Korintherbrief. Es wird sich zeigen, ob und in welchen Einzelfragen die Traditionsgeschichte Hinweise zur Lösung bieten kann.

### 3. Jesu Weisung für die Ehe

#### a) Das ursprüngliche Logion in der Logienquelle (Q)

Wenn wir den ursprünglichen Wortlaut des Jesus-Spruches mit der Zurückweisung der Ehescheidung rekonstruieren wollen, müssen wir sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas die redaktionellen Änderungen des Evangelisten rückgängig machen. Mt 5, 32 lautet: „Jeder seine Frau Entlassende, außer wegen Unzucht, macht, daß von (mit) ihr die Ehe gebrochen wird, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.“ Bei dem Evangelisten sind die Worte „außer wegen Unzucht“ als Zufügung gegenüber der lukanischen Parallele (Lk 16, 18) auszumachen. Der bei Lukas in der zweiten Vershälfte vorhandene erklärende Passus „(eine) von ihrem Mann (Entlassene)“ kann als lukanischer Zusatz erklärt werden. Matthäus scheint aber seinerseits das wohl ursprüngliche Partizipium „der Heiratende“ in der zweiten Vershälfte (so Lukas) aufgelöst und von sich aus „wer heiratet“ geschrieben zu haben. Dann lautet der ursprüngliche Text in einem strengen Parallelismus: „Jeder seine Frau Entlassende macht, daß von (mit) ihr die Ehe gebrochen wird, und der eine Entlassene Heiratende bricht die Ehe.“ Die Gegenprobe kann mit der lukanischen Parallele gemacht werden. Lk 16, 18: „Jeder seine Frau Entlassende und eine andere Heiratende bricht die Ehe, und der die von ihrem Mann Entlassene Heiratende bricht die Ehe.“ Lukanische Zusätze sind: „und eine andere Heiratende“<sup>7</sup> sowie „von ihrem Mann“. Der Evangelist hat offenbar die erste Vershälfte außerjüdischen Verhältnissen angepaßt, wenn er nicht von der Frau spricht, die durch die Entlassung in den Ehebruch getrieben wird, sondern von dem Ehebruch des Mannes, der durch die eigene Wiederverheiratung endgültig wird. Demgegenüber ist die matthäische Form besser von jüdischen Voraussetzungen aus zu verstehen. „Da der Mann seine eigene Ehe nicht brechen kann, besteht seine Schuld in der neuen Verbindung seiner Frau mit einem anderen Manne, die er durch die verbotene Entlassung ermöglicht und deshalb zu verantworten hat. Andererseits bricht er die Ehe eines anderen, wenn er dessen verbotenermaßen entlassene Frau heiratet.“<sup>8</sup> Damit wird — für jüdische Auffassung überzeugend — dargetan, daß sich aus dem Verbot der Ehescheidung die praktische Gleichsetzung von Scheidung und Ehebruch ergibt. Wenn schon die matthäische Form des Spruches das jüdische Kolorit besser erhalten hat

<sup>7</sup> Wohl im Anschluß an Mk 10, 11!

<sup>8</sup> Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 67.

als die lukanische, so zeigt auch die formale Struktur des Spruches bei Matthäus (unter Berücksichtigung der sekundären Retuschen), daß er ursprünglich ein zweigliedriges Logion mit genauem Parallelismus membrorum darstellt, der noch strenger wird, wenn man ins Aramäische zurückübersetzt; denn im Aramäischen ergeben sich dann Satzteile, die zu einem einzigen Wort verschmelzen:

Jeder-Entlassende seine-Frau veranlaßt-ihren-Ehebruch,  
und-der-Heiratende eine-Entlassene begeht-Ehebruch<sup>9</sup>.

#### b) Die (vor-)markinische Fassung des Spruches

In die Perikope Mk 10, 2—12 ist das Logion Jesu über die Ehescheidung (10, 11 f.) sekundär einbezogen. Die Perikope bietet zunächst ein Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern über die Erlaubtheit der Ehescheidung (10, 2—9). An dieses Streitgespräch wird redaktionell (vgl. 10, 10) der Spruch Jesu (als Jüngerbelehrung) angeschlossen, weil er sachlich zu dem gleichen Thema gehört, das im Streitgespräch behandelt wurde. Jesus verbietet in beiden Fällen die Ehescheidung. Der hier zu behandelnde Einzelspruch lautet in der Markus-Fassung: „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch“ (10, 11 f.). Es ist schwer zu sagen, ob erst der Evangelist das Streitgespräch und das Einzellogion miteinander verbunden hat. Erst recht darf man fragen, ob er den Einzelspruch in sich noch einmal bearbeitete<sup>10</sup>. So werden wir im wesentlichen den markinischen Wortlaut zugrunde legen müssen. Jedenfalls wird in diesem Spruch das Wort Jesu schon auf die Situation von heidenchristlichen Gemeinden angewendet, die das griechisch-römische Eherecht kennen<sup>11</sup>. Denn die zweite Hälfte des Spruches (Vers 12) spricht von der Eventualität, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheidet. Eine solche Möglichkeit kannte das Judentum nicht. Völlig sinngemäß wird also hier die Weisung Jesu auf einen anderen Rechtsbereich angewendet. In der ersten Spruchhälfte (Vers 11) ist von Scheidung mit anschließender Wiederverheiratung, die vom Mann vollzogen werden, die Rede. Das entspricht dem jüdischen Eherecht. Hatte aber das im vorigen Abschnitt besprochene Herrenwort aus der Logienquelle schon die Entlassung der Frau durch ihren Mann praktisch mit dem Ehebruch gleichgesetzt, so wird hier mit der Scheidung von der Frau ausdrücklich auch die erneute Heirat des Mannes genannt. Erst beide Aktionen zusammen lassen den Mann

<sup>9</sup> Vgl. Greeven, a. a. O. 68.

<sup>10</sup> Sand (a. a. O. 124 Anm. 38) hält z. B. „ihr gegenüber“ für einen redaktionellen Zusatz.

<sup>11</sup> Vgl. den Artikel: Recht, in: Lexikon der alten Welt, Zürich 1965, 2516 bis 2560 (2523.2544).

(hier: seiner Frau gegenüber) endgültig einen Ehebrecher sein. Wenn das Logion aus der Redenquelle im zweiten Teil von der Heirat mit einer Geschiedenen sprach, so ist beim entsprechenden Logion des Markusevangeliums im zweiten Teil von der Frau die Rede, die sich scheidet und einen anderen heiratet. Die Entstehung dieses zweiten Teiles erklärt sich wohl daraus, „daß man nicht nur für den Mann, sondern auch für die Frau eine gesetzliche Bestimmung haben wollte“<sup>12</sup>. Auch schon die erste Hälfte des markinischen Spruches zeigt „Spuren des Übergangs in außerjüdische Traditionskreise“<sup>13</sup>. Denn nur dort ist mit der zusätzlichen Wendung „und eine andere heiratet“ etwas sachlich Wichtiges ausgesagt. „In der monogamen Eheordnung macht die Wiederverheiratung die Trennung unwiderruflich.“<sup>14</sup> Wir werden demzufolge als Ergebnis festhalten dürfen, daß die Form des Spruches, die die Logienquelle enthielt, gegenüber der markinischen Fassung ursprünglich ist.

### c) Die Weisung des Herrn nach Paulus

In dem Abschnitt 1 Kor 7, 8—16 erteilt Paulus der Gemeinde von Korinth Weisungen für die Unverheirateten und die Witwen, für die Verheirateten und die in Mischehen Lebenden. Einzig für die Verheirateten hat Paulus ein Herrenwort zur Verfügung: „Den Verheirateten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß sich eine Frau vom Mann nicht scheiden soll — hat sie sich aber doch geschieden, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Mann versöhnen — und daß ein Mann seine Frau nicht wegschicken soll“ (7, 10 f.). Dann richtet sich der Apostel an die in einer (christlich-heidnischen) Mischehe Lebenden; hier spricht er aus eigener Vollmacht: „Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, und diese ist einverstanden, mit ihm zusammenzuleben, soll er sie nicht wegschicken. Und eine Frau, die einen ungläubigen Mann hat, und dieser ist einverstanden, mit ihr zusammenzuleben, soll den Mann nicht wegschicken. Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt. Denn sonst sind eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig. Wenn sich aber der Ungläubige scheidet, soll er sich scheiden. In solchen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden. Zum Frieden hat euch Gott berufen“ (7, 12—15).

<sup>12</sup> R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1961, 140. Vgl. Schnackenburg, Die Ehe, 16, der mit Recht betont, Markus gebe mit seinem Verfahren zu erkennen, „daß er das Wort Jesu in einem strikten Sinn, als wirkliches, in den Verhältnissen dieser Welt zu verwirklichendes Gebot Jesu auffaßt“.

<sup>13</sup> Greeven, a. a. O. 71.

<sup>14</sup> Ebd.

Man sieht sehr deutlich, daß Paulus zwischen der Weisung Jesu, des Herrn, und seiner eigenen Mahnung klar unterscheidet. Für die Mischehe macht Paulus eine Konzession, die die Scheidung ermöglicht. Im allgemeinen aber gilt die Anordnung des Herrn. Sie ist hier in einer indirekten Weise angeführt. Wahrscheinlich hängt das damit zusammen, daß dem Paulus keine schriftliche Form des Jesus-Spruches zur Verfügung stand. Dennoch gibt der auch hier vorhandene Parallelismus zu erkennen, daß in der vorpaulinischen Tradition die Weisung Jesu in einer geprägten Form überliefert wurde. Zugleich kann man sehen, daß auch hier — entsprechend der markinischen Form des Spruches — heidenchristliche Verhältnisse berücksichtigt werden<sup>15</sup>. Zunächst ist von der Scheidung die Rede, die die Frau vollziehen könnte. Erst dann folgt nach der wohl auf Paulus zurückgehenden Parenthese die Weisung für den Mann. Er soll die Frau nicht entlassen. Wenn später (in den Versen 13.15) die entsprechenden Verba vertauscht werden<sup>16</sup>, kann man darin „ein Indiz der Gleichstellung der Geschlechter“ sehen<sup>17</sup>. Wir finden demnach hier die Rücksichtnahme auf griechisch-römisches Eherecht bezeugt. Sowohl der Mann als auch die Frau können die Initiative zur Scheidung ergreifen. Nach dem Gesagten ist die vorpaulinische Fassung des Herrenwortes ebenso wenig wie die markinische als ursprünglich anzusehen. Die ältere Form ist die der Logienquelle. Nur sie kann Jesu eigene Formulierung sein.

#### d) Vom Sinn der Weisung Jesu

Wie ist das Wort Jesu über die Ehescheidung zu verstehen? Wir müssen uns hier streng auf den Wortlaut des oben rekonstruierten Wortes beschränken. Schon der Zusammenhang, in den Q das Logion stellte, ist sekundär und darf daher zur Deutung des ursprünglichen Gehaltes vorerst nicht herangezogen werden. Wenn wir die „Form“ des Spruches berücksichtigen, kommen wir zu dem Ergebnis, daß es sich um ein „Gesetzeswort“ handelt. Bultmann rechnet zur Gruppe der Gesetzesworte (und Gemeinderegeln) zunächst Worte, „die zum Gesetz oder zur jüdischen Frömmigkeit Stellung nehmen“<sup>18</sup>. Er gibt aber auch formale Kennzeichen dieser Gruppe an, wenn er sagt: „Dann gehört zu den ‚Gesetzesworten‘ eine Gruppe von Worten, die im Gesetzesstil formuliert ist, d. h. Sätze, die als ersten Teil eine Bedingung (ἐάν, ἔτιαν, ὅς ἂν, ὅστις oder dgl. statt dessen auch ein Partizipium) und als zweiten Teil einen Imperativ

<sup>15</sup> Siehe H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 145.

<sup>16</sup> Die Frau soll den Mann nicht wegschicken; der (ungläubige) Mann scheidet sich!

<sup>17</sup> Conzelmann, a. a. O. (145).

<sup>18</sup> Bultmann, a. a. O. 138.



oder eine Aussage (manchmal im Futurum) enthalten, die den Sinn einer gesetzlichen Bestimmung hat. Natürlich sind auch Worte dazuzurechnen, in denen diese Form zwar nicht durchgeführt ist, aber vorschwebt.<sup>19</sup>

An erster Stelle der Beispiele führt Bultmann dann das Logion Jesu über die Ehescheidung an. Er hält die Q-Fassung gegenüber Mk 10, 11 f. für ursprünglich<sup>20</sup>. Wenn wir diese formgeschichtliche Überlegung ernst nehmen, können wir nicht umhin, die ursprüngliche Fassung des Spruches als Gesetzeswort zu verstehen. Kann dann aber diese Form auf Jesus zurückgehen? Kann Jesus eine gesetzliche Weisung für die Ehe gegeben haben? Wir müssen berücksichtigen, daß auch die beiden sekundären Fassungen des Jesus-Wortes bei Markus und bei Paulus dieses gesetzlich verstanden haben<sup>21</sup>. Sie sahen in ihm ein Gebot des Herrn, das im strikten Sinn in dieser Welt zu verwirklichen ist. Sollten diese ältesten Verständnisse Fehlinterpretationen sein? Es spricht doch eher alles dafür, daß die heute von manchen angebotene Auslegung der Weisung Jesu, die diese nicht als Gebot, sondern als ideale Zielvorstellung ("Sollensnorm") verstehen will, eine Fehlinterpretation ist. Moral und Gesetz sind im

<sup>19</sup> Ebd. 139.

<sup>20</sup> Ebd. 140. Zur genaueren formgeschichtlichen Einordnung der gesetzlichen Herrenworte hat E. Käsemann die Arbeit: Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, New Test. Studies 1 (1954/55) 248—260, vorgelegt. Er anerkennt den Rechtsstil dieser Sätze, erklärt sie aber nicht als Gemeinderecht, sondern will in ihnen prophetisch-eschatologisches Recht erkennen. Mit Bultmann und Käsemann setzt sich nun K. Berger kritisch auseinander: Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts, New Test. Studies 17 (1970/71) 10—40. Berger erkennt die unausgesprochenen Voraussetzungen bei Käsemann, daß es sich einerseits um Rechtssätze handle und daß es andererseits bei Jesus und in der frühen Gemeinde keine Gesetzlichkeit und Kasuistik gegeben haben dürfe. Für Käsemann lag der Ausweg aus diesem Dilemma in der Annahme eines geistgewirkten heiligen Rechts. Berger kommt zu dem Ergebnis: „Nun fällt die Notwendigkeit einer solchen These dahin, wenn man zeigt, daß es sich gar nicht um Rechtssätze handelt. Davon abgesehen hat aber auch die 2. Voraussetzung, die Ausschließung von Kasuistik usw. bei Jesus, nur postulatorischen Charakter“ (34). Sätze wie Mt 5, 32 und Mk 10, 11 f. stammten — so argumentiert Berger (28—30) — aus der Paränese. Sie wollten aufklären und belehren, über die wahren Ausmaße des Handelns orientieren. Der Ursprung dieser „Form“ liege in der weisheitlichen Literatur. Immerhin muß auch Berger (14 f.) einräumen, daß Mk 10, 11.12 und Mt 5, 32 alttestamentlichen Rechtssätzen der sog. Gesetzeskorpora verwandt zu sein scheinen und daß Lk 16, 18 zeigt, wie ein Satz dieser Art im Zusammenhang mit Sätzen über das Gesetz genannt werden kann. In der Logienquelle zeigt der Satz in kasuistischer Weise die Weitergeltung eines Dekaloggebotes an.

<sup>21</sup> Conzelmann (a. a. O. 144) betont, das Wort werde bei Paulus „nicht zur kasuistischen Regel, wie die folgenden Anwendungen zeigen“. Aber das vorpaulinische Herrenwort hat schon (kasuistisch!) den Fall der Frau, die sich scheiden will, aufgenommen.

Judentum jedenfalls eng miteinander verbunden gewesen. Und wir können von daher nicht sagen, die Weisung des Jesus-Wortes in den drei uns überlieferten Fassungen gebe nur eine ethische Norm und Zielvorstellung an. Gerade die konzedierte Ausnahmen (bei Paulus und bei Matthäus) bezeugen indirekt gleichfalls die „gesetzliche“ Interpretation. Will man von der Gesetzeskritik Jesu her diese Interpretation in Frage stellen, so wird man sich dabei zwar auf die (rekonstruierte) eschatologische Botschaft Jesu im ganzen berufen können, man wird sich aber des hypothetischen Charakters einer solchen Rekonstruktion bewußt bleiben müssen. Wenn man zum Beispiel die Weisung Jesu für die Ehe als „Interims-Ethik“ verstehen wollte, die erst nach dem „Ausbleiben der Parusie“ in gesetzliche und gebothafte Anweisung uminterpretiert worden sei, begäbe man sich auf den Weg zweifelhafter Hypothesen.

Inhaltlich besagt das Gesetzeswort, das in der Logienquelle stand, daß jeder, der seine Frau entläßt, ihren Ehebruch veranlaßt. Nach der weniger gut begründeten Auffassung, die sich an Lk 16, 18 anschließt<sup>22</sup>, begeht der Mann, der seine Frau entläßt, selber direkt Ehebruch. Damit wird die jüdische Praxis der Ehescheidung absolut verworfen. „Jeder“, der die Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin. Sie wird nach den zeitgenössischen Gegebenheiten einen anderen Mann suchen. Sie gehört aber wesentlich dem Mann an, mit dem sie verheiratet ist. Ein anderer Mann, der die Entlassene heiraten würde, bräche die bestehende Ehe. Jesus hat demzufolge die Ehescheidung absolut verworfen. Gegenüber der jüdischen Kasuistik, die um mögliche Ehescheidungsgründe stritt<sup>23</sup>, bedeutet die Stellungnahme Jesu ein klares Nein.

#### 4. Der Kontext in der Logienquelle

Die Spruchfolge der Logienquelle ist im Lukasevangelium besser erhalten als im Evangelium nach Matthäus. Denn letzterer Evangelist hat die in Q vorliegenden Sprüche stärker umgestellt und systematischer geordnet, zum Beispiel auch in eigentlichen Redekompositionen. Lk 16, 16. 17. 18 begegnet nun eine Spruchfolge, die wohl in dieser Reihenfolge schon in Q vorlag. Die beiden ersten Sprüche handeln vom Gesetz. Es wird durch die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes abgelöst. Dennoch gilt: Es ist eher möglich, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Häkchen des Gesetzes wegfällt. Diese Feststellung geht in Q unmittelbar dem Wort über die Ehescheidung voraus. Es steht also in einem

<sup>22</sup> Ihr folgt Schnackenburg, Die Ehe, 11. Vgl. Baltensweiler, Die Ehe, 68 f.; Hoffmann, Jesu Wort, 326.

<sup>23</sup> Vgl. (Strack/)Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I, München 1956, 303—321.

Kontext, der von der Gültigkeit des Gesetzes und seiner Auslegung durch Jesus spricht<sup>24</sup>. Das Wort Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe wird demnach hier als jesuanische Auslegung der Tora verstanden. Es ist Gesetz und überschreitet als Teil der Basileia-Verkündigung zugleich das Gesetz, in dem bekanntlich die Ehescheidung erlaubt wurde (Dt 24, 1—4). Hier wird noch nicht, wie in dem markinischen Streitgespräch, eine sachliche Begründung für die Entscheidung Jesu gegeben. Nicht der Rückgriff auf die Schöpfungsordnung gegenüber dem Gesetz wird als Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe genannt. Vielmehr steht in dem Einzelspruch zunächst die Forderung Jesu souverän da. Dennoch wird man vom Kontext her sagen müssen, daß eine Begründung versucht wird. Die Tora-verschärfung Jesu wird mit der neuen Zeit der Reich-Gottes-Verkündigung (Vers 16) in Zusammenhang gebracht. Vielleicht dürfen auch die Warnung vor dem Ärgernis (Lk 17, 1—3a) und das Wort über die grenzenlose Vergebungsbereitschaft (17, 3b—4) — in Q unmittelbar auf den Ehescheidungspruch folgend — als Interpretationshilfe herangezogen werden. Die Forderung der Unauflöslichkeit kann verwirklicht werden, wenn der Mensch dem Mitmenschen gegenüber zur Vergebung bereit ist.

## 5. Die Perikope Mk 10, 2—12

Das Streitgespräch Mk 10, 2—9<sup>25</sup> wird durch die Frage der Pharisäer eingeleitet: „Ist es dem Mann erlaubt, seine Frau zu entlassen?“ Das ist merkwürdig, weil für den Juden diese Frage durch Dt 24, 1—4 hinreichend geklärt gewesen ist. Das Judentum hielt sich zur Zeit Jesu an die entsprechende Scheidungspraxis. Die Frage der Pharisäer wird als eine Fangfrage charakterisiert. Auf historischer Ebene könnte das bedeuten, „daß sie schon von seiner anderen Einstellung Kenntnis hatten und ihn herausfordern wollten, der klaren Regelung des mosaischen Gesetzes zu widersprechen“<sup>26</sup>. Will man diese Situation im Leben des irdischen Jesus nicht voraussetzen, so wird man annehmen, sie sei vom christlichen Standpunkt aus fingiert, um der Szene den passenden Rahmen zu geben. Formgeschichtlich wird man sagen müssen, daß der „Sitz im Leben“ für dieses Streitgespräch das Interesse der Gemeinde an Jesu Entscheidung und darüber hinaus an ihrer Begründung (und Verteidigung) gegenüber dem

<sup>24</sup> Vgl. H. Schürmann, „Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst . . .“ — Wo fand Matthäus das Logion Mt 5, 19?: *Bibl. Ztschr.* 4 (1960) 238—250 (246).

<sup>25</sup> Siehe dazu vor allem Baltensweiler, *Die Ehe*, 43—77; Pesch, *Die neutestamentliche Weisung*; Schnackenburg, *Die Ehe*, 12—16; Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 57—66.

<sup>26</sup> Schnackenburg, a. a. O. 13.

Judentum gewesen ist. Schon darum wird man die nicht begründete Entscheidung des vorher behandelten Einzelspruches für ursprünglicher halten dürfen. Erst die Kirche hat sich um eine Begründung dieser Entscheidung aus dem Kontext der Botschaft Jesu bemüht. Jesus antwortet den Pharisäern mit der Gegenfrage: „Was hat euch Mose geboten?“ Die Antwort lautet: „Mose hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.“ Darauf folgt die endgültige Antwort Jesu: „Auf eure Herzenshärte hin schrieb er euch dieses Gebot. Von Anfang der Schöpfung aber da schuf er sie als Mann und Weib. Darum soll der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei sollen zu einem Fleisch werden. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was also Gott zusammengejocht hat, das soll ein Mensch nicht trennen.“ Jesus antwortet demnach nicht einfach mit einem Nein auf die Anfangsfrage der Gegner. Das Gespräch geht einen weniger direkten Weg. Die Pharisäer fragen nach einer Erlaubnis im Sinne einer gesetzlichen Bestimmung, die eine Handlungsfreiheit einräumt. Jesu Rückfrage aber kommt aus einer anderen Perspektive. Er fragt, was Mose geboten habe. Das ist die Frage nach Gottes durch Mose vermittelten Willen. Die Frage nach der Erlaubnis geht vom eigensüchtigen Willen des Menschen aus. Die Frage aber nach Gottes Gebot läßt den Menschen in Demut nach Gottes Willen fragen und sich seiner Herrschaft unterstellen. Jesu Antwort an die Pharisäer entschuldigt nicht eine alte Konzession, sondern klagt die gegenwärtige Praxis gegenwärtiger Menschen an. Jesus begründet den Gotteswillen aus dem Rückgriff auf die Genesiserzählung. Zwei Stellen werden hier kombiniert (Gen 1, 27; 2, 24). Jesus folgert, daß Mann und Weib eine unlösliche Einheit bilden sollen, weil Gott sie verbunden hat. Im Tun des Schöpfers offenbart sich der ursprüngliche und eigentliche Wille Gottes.

Wenn wir die Begründung, die hier der Forderung Jesu gegeben ist, mit der andeutenden Begründung in der Logienquelle vergleichen, erkennen wir den Unterschied. Die Logienquelle versucht, Jesu Gebot aus der Basileia-Verkündigung Jesu heraus zu begründen. Sie stellt — in judenchristlichem Raum — das Gebot in den Zusammenhang der eschatologischen Verkündigung. In dem markinischen Streitgespräch hingegen wird die Begründung durch den Rückgriff auf die Schöpfung Gottes gegeben. Ein solches Prinzip, daß das Alte gegenüber dem Anfänglichen zurückzutreten habe, daß — in unserem Fall — das mosaische Gesetz im Vergleich zum Schöpferwillen Gottes nicht den reinen Willen Gottes zum Ausdruck bringe, findet sich analog auch einmal in der Argumentation des Paulus. Gal 3, 15—18 zeigt, daß das später gekommene Gesetz nicht die Verheißung aufheben kann, die Gott dem Abraham gegeben hat. Eine solche Argumentation, die nicht eschatologisch orientiert ist, sondern das Frühere dem Späteren vorzieht, scheint nicht im Judentum beheimatet



zu sein<sup>27</sup>. Sie findet sich erstmalig im Neuen Testament. Freilich wird man zu beachten haben, daß der Rückgriff auf die Schöpfung dem in Q bezeugten Begründungszusammenhang mit der eschatologischen Gottesreich-Verkündigung verwandt ist, insofern die Gottesherrschaft als Neue Schöpfung der alten und ursprünglichen Schöpfung Gottes wesentlich korrespondiert.

An das eigentliche Streitgespräch schließt sich mit Mk 10, 10—12 eine Jüngerunterweisung an, die das Ehescheidungsverbot Jesu auf Verhältnisse der heidenchristlichen Gemeinde anwendet<sup>28</sup>. Denn nach griechischem und römischem Eherecht ist auch die Frau zur Ehescheidung berechtigt. Der Evangelist ist demnach der Auffassung, daß das einzigartige und strenge Gebot Jesu in den bestehenden Weltverhältnissen realisiert werden muß. Es kann unter der Voraussetzung erfüllt werden, daß die Herzenshärte, das eigensüchtige Fragen nach Konzessionen, überwunden wird, und daß der Mensch nach dem reinen Willen Gottes, seines Schöpfers, fragt.

#### 6. Der matthäische Kontext mit den Unzuchtsklauseln (Mt 5, 31 f.; 19, 3—12)

Das Matthäusevangelium bietet die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung an zwei Stellen. Die erste der beiden (Mt 5, 31 f.) ist oben schon kurz zur Sprache gekommen. Sie geht auf die Logienquelle zurück, enthält aber nicht nur den ungerahmten Spruch, sondern stellt eine der sogenannten Antithesen der Bergpredigt dar (a). An der zweiten matthäischen Stelle (19, 3—12) folgt der Evangelist seiner Mk-Vorlage<sup>29</sup>, obgleich man auf den ersten Blick meinen könnte, das Matthäusevangelium stehe hier der ursprünglichen Situation des Streitgesprächs näher. Matthäus folgt den beiden markinischen Abschnitten mit dem eigentlichen Streitgespräch (19, 3—8 par. Mk 10, 2—9) und dem anschließenden Spruch über die Ehescheidung (19, 9 par. Mk 10, 10—12), fügt dann aber als Sondergut noch den sogenannten Eunuchenspruch an (19, 10—12). Die drei Einheiten hat Matthäus zu einem homogenen Ganzen verarbeitet<sup>30</sup> (b). An beiden Stel-

<sup>27</sup> Vgl. H. J. Schoeps, *Restitutio principii as the Basis for the Nova lex Jesu*: Journal of Bibl. Literature 66 (1947) 453—464.

<sup>28</sup> Siehe hierzu auch G. Dellling, *Das Logion Mark. X 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament*: Novum Testamentum 1 (1956) 263—274. E. Bammel, *Markus 10, 11 f. und das jüdische Eherecht*: Ztschr. f. d. ntl. Wissenschaft 61 (1970) 95—101, will zeigen, daß auch wenigstens im hellenistischen Judentum eine Scheidung von seiten der Frau möglich war (Josephus, Ant. XV § 259, und zwei Papyri aus Elephantine). Doch das dürfte auf nichtjüdischen Einfluß zurückzuführen sein.

<sup>29</sup> Siehe J. Schmid, *Markus und der aramäische Matthäus*, in: Synoptische Studien, FS für A. Wikenhauser, München 1953, 148—183 (177—182).

<sup>30</sup> Vgl. H. Zimmermann, *Μὴ ἐπὶ πορεύῃ* (Mt 19, 9) — ein literarisches Problem. Zur Komposition von Mt 19, 3—12: Catholica 16 (1962) 293—299.

len, die das grundsätzliche Verbot der Ehescheidung durch Jesus bezeugen, fügt das Matthäusevangelium die Unzuchtsklausel ein, wenn auch in einem je verschiedenen Wortlaut. Die umfangreichen Untersuchungen zu diesem Problem<sup>31</sup> haben noch zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt. Wir gehen bei der weiteren Erörterung der Problematik davon aus, daß die Klauseln im exklusiven Sinn zu verstehen sind, also eine wirkliche Ausnahme von dem Gebot meinen. Die sogenannte inklusive Deutung, die zum Teil aus apologetischen Gründen früher vielfach vertreten wurde<sup>32</sup> und die den Fall der Unzucht in das Verbot Jesu einbezieht, kann aus sprachlichen Gründen nicht zutreffend sein<sup>33</sup>.

#### a) Die Antithese Mt 5, 31 f.

Unter den sechs Antithesen der matthäischen Bergpredigt ist Mt 5, 31 f. die dritte: „Es ist gesagt worden: Wer seine Frau entläßt, soll ihr den Scheidebrief geben (Dt 24, 1). Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt, außer im Falle von Unzucht (*παρεκτός λόγου πορνείας*), der macht sie zur Ehebrecherin, und wer eine (solche) Entlassene heiratet, der begeht Ehebruch.“ Gegenüber der in Q vorliegenden älteren Fassung des Herrenwortes (vgl. Lk 16, 18) sind vor allem zwei Punkte der matthäischen Version bemerkenswert, die antithetische Einleitung sowie die Klausel „außer im Falle von Unzucht“. Gehen die beiden Unterschiede auf die Hand des Evangelisten zurück? Hinsichtlich der antithetischen Einleitung kann mit großer Gewißheit gesagt werden, daß sie auf Matthäus zurückgeht<sup>34</sup>. Nicht die gleiche Sicherheit wird im zweiten Punkt erreicht. Die Tatsache, daß Mt 19, 9 die sachlich gleiche Ausnahme in einer anderen Formulierung bietet (*μη ἐπὶ πορνείᾳ* „nicht bei Unzucht“), könnte zu der Überzeugung verleiten, daß in der Formulierung der Ausnahmeformel nicht der Evangelist tätig sei, sondern daß sie auf vormatthäische Tradition zurückgehe. Demgegenüber argumentiert Dupont<sup>35</sup>, daß die Ausnahmeformel in einem inneren Zusammenhang mit der antithetischen Einleitung stehe, die Dt 24, 1 aufgreift. Aus dem gleichen alttestamentlichen Zusammenhang stamme sachlich auch die Ausnahmeformel. Der Scheidebrief zur Entlassung der Ehefrau wird veranlaßt durch die Tat-

<sup>31</sup> Siehe oben Anm. 3.

<sup>32</sup> So etwa von Ott in seinen beiden Monographien. Auch die Deutung, Jesus sehe in seiner Stellungnahme vom Fall der Unzucht überhaupt ab (dazu Sand, a. a. O. 121. 124 f.), überzeugt nicht; vgl. Hauck/Schulz, a. a. O. 592 Anm. 75.

<sup>33</sup> Siehe Dupont, Mariage, 103–106.

<sup>34</sup> Vgl. G. Schneider, Botschaft der Bergpredigt, Aschaffenburg 1969, 46–48.

<sup>35</sup> J. Dupont, Les Béatitudes, Bd. I, Paris 1969 (Neudruck der 2. Aufl. von 1958), 120 f.

sache, daß der Mann an ihr „etwas Widerwärtiges“<sup>36</sup> findet. Nun ist zwar die matthäische Formulierung *παρεκτός λόγου πορνείας* nicht Übernahme des Septuagintatextes der betreffenden Stelle. Aber die matthäische Formulierung erinnert doch (im Unterschied zu der einfacheren Ausdrucksweise von Mt 19, 9) an Dt 24, 1<sup>37</sup>. Wenn also der Evangelist zusammen mit der antithetischen Einleitung zu dem Herrenwort, die dieses in verschärfenden Gegensatz zu der Tora-Bestimmung setzen will, auch die Klausel einfügte, dann erklärt sich von diesem Verfahren her leicht die abweichende Formulierung von Mt 19, 9. An der späteren Stelle seines Werkes konnte der Evangelist sich einfacher ausdrücken, weil hier der Bezug auf Dt 24, 1 nicht direkt vorliegt. Andererseits zitiert auch Mt 19, 7 (im Anschluß an Mk 10, 4) aus Dt 24, 1. Der Evangelist Matthäus kann durch Mk 10, 4 in Verbindung mit Mk 10, 11 zu der antithetischen Einleitung in Mt 5, 31 veranlaßt worden sein.

Nun ist damit allerdings die Frage nach der Herkunft der Klausel noch nicht gelöst. Freilich wird man auch in dem Fall, daß Matthäus die Klausel von sich aus formulierte und einfügte, nicht annehmen dürfen, daß er sie sachlich — gewissermaßen als Gesetzgeber — neu einführen wollte. Er wird eine bestehende Praxis formulieren. Aber es ist doch ein Unterschied, ob er nur die Praxis seiner kirchlichen Umgebung formulierte oder ob sich diese Praxis in zwei verschiedenen Traditionsstücken bezeugt findet. Mt 19, 9 findet sich ja innerhalb der markinischen Tradition. Doch hat der Evangelist gerade diesen Mk-Text bearbeitet, und infolgedessen geht 19, 9 die Klausel auf die Hand des Evangelisten zurück. So werden wir im Endeffekt sagen müssen, daß nur ein einziger Traditionsbereich die Ausnahme bezeugt. Gegen die matthäische Autorschaft der Klausel in 5, 32 spricht übrigens die matthäische Tendenz, eine Toraverschärfung durch Jesus festzustellen<sup>38</sup>. Dieser Tendenz widersprechen an sich die Klauseln. Damit ist aber wiederum nur ein Indiz dafür gege-

<sup>36</sup> *‘aerwat-dābār* wird von LXX mit *ἄσχημον πρᾶγμα* übersetzt. In neutestamentlicher Zeit stritten die Schulen Hillels und Schammais darüber, ob „etwas Widerwärtiges“ jegliche Mißfälligkeit der Frau (Hillel) oder Ehebruch bzw. unzüchtige Handlungen (Schammai) als Ehescheidungsgrund meine. Der Text von Dt 24, 1, der ja über die Ehescheidung selbst nichts bestimmen will, wollte jedenfalls mit der betreffenden Wendung den Ehescheidungsgrund nicht genau festlegen. Vgl. dazu Hub. Junker, Deuteronomium, Würzburg 1952, 70.

<sup>37</sup> Siehe Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 62: „Was immer mit *πορνεία* in Mt 19, 9 und 5, 32 gemeint sein mag; es will sicherlich Anspielung auf Dt 24, 1 sein.“

<sup>38</sup> Vgl. Sand, a. a. O. 122.127. Allerdings kann die Klausel tatsächlich eine Toraverschärfung bedeuten, wenn sie im Sinne von Baltensweiler (Die Ehe, 100 f.) interpretiert wird. Gegenüber der jüdischen Proselytenpraxis, die gewisse Inzest-Ehen tolerierte, würde dann bei Matthäus die Scheidung derartiger Ehen rigoros gefordert.

ben, daß die Ausnahme nicht durch den Evangelisten eingeführt worden ist. Ferner ist zu bedenken, daß das „gesetzliche“ Verständnis der Weissagung Jesu und die Überzeugung von der Erfüllbarkeit der strengen Forderung Jesu bei Matthäus der Klausel keineswegs widersprechen müssen, weil die kasuistische Ausnahme gerade den Grundsatz als erfüllbar erweisen könnte.

Wenn man die Frage nach dem näheren Sinn von „Unzucht“ im Zusammenhang der Klausel stellt, wird man zugeben müssen, daß eine eindeutige Definition nicht möglich ist. Der Sinn kann in der matthäischen Gemeinde eindeutig gewesen sein, mußte aber außerhalb dieser Gemeinde und für spätere Leser des Evangeliums unscharf erscheinen. Jedenfalls ist nicht „Ehebruch“ (μοιχεία) gemeint. Denn der Evangelist unterscheidet „Unzucht“ und „Ehebruch“<sup>39</sup>. Richtig ist auf jeden Fall, daß „Unzucht“ sich auf ein sexuelles Fehlverhalten in der Ehe bezieht, vielleicht auf Hurerei (Prostitution) im engeren Sinn<sup>40</sup>. Die neuerdings vielfach vertretene Interpretation, die „Unzucht“ im Sinne von Apg 15, 28 f. auf im jüdischen Verständnis illegitime Verwandtenehen beziehen will<sup>41</sup>, kann auch deswegen nicht überzeugen, weil dann die Klausel etwas Selbstverständliches fordern würde. Allerdings ist diese Deutung nicht unbedingt auszuschließen<sup>42</sup>. Die klassische kirchliche Auslegung, die auf Hieronymus zurückgeht, will die Klausel zwar als wirkliche Ausnahme der Forderung Jesu begreifen, meint aber, die Ausnahme beziehe sich nicht auf eine

<sup>39</sup> Siehe Mt 15, 19, wo die beiden Termini nebeneinander stehen. Vgl. auch F. Hauck, μοιχεύω κτλ., in: ThW IV (1942) 737—743; G. Delling, Ehebruch, in: RAC IV (1959) 666—677; Hauck/Schulz, πόρνη κτλ., in: ThW VI (1959) 579—595 (591: für die matthäischen Klauseln gilt, daß mit „Unzucht“ „außer-ehelicher Geschlechtsumgang der Frau“ gemeint ist).

<sup>40</sup> Vgl. Sand, a. a. O. 125—127.

<sup>41</sup> So vor allem Baltensweiler, Die Ehe, 92—102, im Gefolge von Bonsirven.

<sup>42</sup> Baltensweiler (Die Ehe, 94—102) kann zeigen, daß im Judentum die Ehe naher Verwandter als „Unzucht“ galt (Lev 18). Trat ein Heide, der in solcher Inzest-Ehe lebte, zum Judentum über, so konnte diese Ehe toleriert werden. Der Proselyt ist nach seinem Übertritt „wie ein neugeborenes Kind“, so daß auch die Verwandtschaft als nicht mehr bestehend angesehen werden kann. In der jungen Christenheit wurden hingegen nach Baltensweiler solche Verwandtenehen verboten (Aposteldekret) bzw. — falls sie bestanden — nicht geduldet. — Die Schwierigkeit dieser Auslegung liegt vor allem darin, daß das Judentum Inzest-Ehen zwar als Unzucht ansah, sie aber nicht *zenut* (Unzucht) und auch nicht *porveia* nannte (siehe Billerbeck II 729). Wenn wir *porveia* in Apg 15, 20.29; 21, 25 auf solche Inzest-Ehen beziehen, was sich allgemein durchgesetzt hat, dann ist das dort aus dem Kontext heraus möglich, zumal Lukas in seinem Werk *porveia* niemals sonst verwendet. Das ist bei Matthäus anders, der in Mt 15, 19 (im Anschluß an Mk 7, 21) *porveia* eindeutig als moralisches Vergehen qualifiziert, im Unterschied zu Lukas, der die Mk-Stelle nicht bietet.



wirkliche Scheidung mit der Erlaubnis zur neuen Heirat, sondern auf die „Trennung von Tisch und Bett“ im Fall des Ehevergehens eines Partners. Eine solche Interpretation kann sich zwar auf ein entsprechendes Ansinnen des Paulus berufen (1 Kor 7, 11a), entspricht aber nicht dem jüdischen Denkhorizont und der Aussageabsicht der matthäischen Texte.

Zusammenfassend läßt sich sagen<sup>43</sup>: Die Unzuchtsklauseln sind im exklusiven Sinn zu verstehen. Beim Vorliegen von Unzucht wird Ehescheidung mit der Möglichkeit der Wiederverheiratung gestattet. „Unzucht“ meint nicht Ehebruch, sondern ein nicht näher definiertes sexuelles Fehlverhalten. Es handelt sich jedoch um ein Fehlverhalten Verheirateter, nicht um ein voreheliches Vergehen<sup>44</sup>. Die Deutung von „Unzucht“ auf illegitim Verheiratete ist schwach begründet. Verschiedene Gründe legen nahe, an Prostitution zu denken. „Sitz im Leben“ ist für die Klauseln nicht ein Zugeständnis Jesu, sondern die Lage einer judenchristlichen Gemeinde, die Unzucht als Scheidungsgrund gelten ließ.

#### b) Die Perikope Mt 19, 3—12

Wir können uns in diesem Abschnitt kurz fassen, weil die Problematik von 19, 9 mit der gegenüber Mk 10, 11 eingefügten Klausel im wesentlichen besprochen ist. Auch den Sondergutabschnitt mit dem Eunuchenspruch (Mt 19, 10—12) können wir hier übergehen. Hingegen ist die matthäische Behandlung des Streitgesprächs mit den Pharisäern (19, 3—8) gegenüber der Mk-Vorlage bemerkenswert. Der Evangelist hat das Streitgespräch aus seiner Kenntnis der jüdischen Diskussion um die Ehescheidungsgründe historisch folgerichtiger gestaltet. Die Frage der Pharisäer lautet hier: „Ist es aus irgendeinem Grund erlaubt, seine Frau zu entlassen?“<sup>45</sup> Die Frage setzt voraus, daß über die Scheidungsgründe disputiert wird. Zugleich aber hat der Evangelist mit dieser Fragestellung die Perikope auf die negative Entscheidung Jesu hin zugespitzt, die überhaupt keine Scheidungsgründe zuläßt. Freilich ist es auch möglich, daß die Frage schon auf die Klausel in Vers 9 abzielt, die wenigstens einen Scheidungsgrund nennt<sup>46</sup>. Der Hauptunterschied zwischen Matthäus und Markus liegt bei der vorliegenden Perikope darin, daß Matthäus das vorgegebene Streitgespräch zu einem schriftgelehrten Disput gemacht hat<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Vgl. Sand, a. a. O. 128.

<sup>44</sup> Gegen Fridrichsen, a. a. O. 55 f., und Isaksson, a. a. O. 135.

<sup>45</sup> Zu dieser Übersetzung siehe Bauer, *De coniugali foedere*, 77 Anm. 2; Ders., *Ehe*, 236.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Bauer, *Ehe* 236 f., der aber die Klausel, wie Bonsirven und Baltensweiler, auf „eine illegitime Ehe“ bezieht — eine „scheinbare Ausnahme“!

<sup>47</sup> Siehe Schnackenburg, *Die Ehe*, 12 Anm. 4.

Auf die Frage der Gegner antwortet Jesus zunächst mit dem Hinweis auf die Schrift, um dann die Folgerung zu ziehen: „Was nun Gott verbunden hat, soll ein Mensch nicht trennen.“ Erst dann erfolgt der Einwand der Gegner, die sich auf Dt 24, 1 berufen, wo Mose den Scheidebrief „vorschrieb“. Jesus erklärt daraufhin das Gegenargument für unerheblich, weil Mose eine „Konzession“ gewährte „auf eure Herzenshärte hin“. Matthäus hat den feinen Unterschied zwischen Erlaubtheit und Konzession an den Menschen einerseits und Gebot und Forderung Gottes andererseits in der Mk-Perikope offensichtlich nicht gesehen. Aufschlußreich ist, daß der Evangelist einen Abschnitt über die Ehelosigkeit anschließt (19, 10—12). Wo er von der neuen Ordnung der Ehe redet, kommt er auf den besonderen Weg derer zu sprechen, die „es fassen“. Auch die neue Ordnung der Ehe stellt höchste Anforderungen an den Menschen (19, 10).

## 7. Lk 16, 18 und sein Kontext

Wir haben bereits gesehen (siehe oben unter 3a), daß im Lukasevangelium das Logion Jesu über die Ehescheidung wahrscheinlich noch im alten Zusammenhang der Logienquelle steht. Obwohl Lk 16, 18 auch in diesem Zusammenhang ohne Situationsangabe überliefert ist, kann man von der interpretierenden Funktion des Kontextes sprechen. Das die Ehescheidung absolut verwerfende Herrenwort wird in den Zusammenhang der Basileia-Verkündigung Jesu gestellt. Es ist Gesetz und sprengt doch zugleich die alte Gesetzesvorschrift. Dieser Horizont des Einzelspruches ist auch für das lukanische Verständnis zu berücksichtigen. Wahrscheinlich hat der Evangelist Lk 16, 18 als Beispiel dafür verstanden, wie die neue Zeit das alttestamentliche Gesetz nicht aufhebt, sondern verschärfend zur Geltung bringt<sup>48</sup>. Dem „Grundsatzwort“ Lk 16, 17 folgt Vers 18 als „Anwendungswort“<sup>49</sup>. Lukas hat — im Unterschied zu Matthäus — das markinische Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung nicht übernommen. Was immer dafür die Gründe sein mögen — sicherlich spielt auch die heidenchristliche Lage des Evangelisten und seiner Leser hier eine Rolle. Es besteht kein Interesse mehr an der Diskussion der Spannung zwischen Dt 24, 1—4 und der Entscheidung Jesu.

Wenn wir die lukanischen Änderungen innerhalb des betreffenden Herrenwortes in Augenschein nehmen, so wird man gegenüber dem ursprünglichen Q-Logion beachten müssen, daß die Worte „und heiratend eine andere“ einen Zuwachs darstellen. Dieser Zuwachs findet sich entsprechend auch Mk 10, 11 und — davon abhängig — Mt 19, 9. Er hängt

<sup>48</sup> So F. Hauck, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1934, 207.

<sup>49</sup> W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1961 (Neudruck 1963), 324.

mit einer anderen Änderung gegenüber der ältesten Fassung zusammen, die darin besteht, daß im ersten Glied des Spruches die Scheidung direkt als Ehebruch bezeichnet wird, ohne daß auf den Anstiftungscharakter dieses Vergehens hingewiesen würde. Ein solches Verfahren „bot sich beim Übergang in die außerjüdische Umwelt nicht nur an, es war unausweichlich, wenn es überhaupt verstanden werden sollte“.<sup>50</sup> Durch die Wiederheirat wird die vollzogene Scheidung unwiderruflich. Das gilt für den Bereich, in dem die Monogamie üblich ist. Außerdem sollte man mit Greeven<sup>51</sup> bedenken: „Neben der Unwiderruflichkeit der Scheidung könnte mit der Erwähnung der Wiederheirat noch etwas anderes gemeint sein: Vielleicht wollte man die Möglichkeit nicht verstellt sehen, daß Ehegatten aus ‚geistlichen‘ Gründen auf eine Weiterführung ihrer Ehe verzichteten. Eine Wiederheirat würde solche Begründung dann als lügnerisch erweisen.“

#### 8. Der Kontext von 1 Kor 7, 10 f. 15

Auch hier können wir auf das oben unter 3c Gesagte zurückgreifen. Paulus kennt die Entscheidung Jesu für die Unauflöslichkeit der Ehe aus der heidenchristlichen Tradition. Die Fassung des Herrenwortes (1 Kor 7, 10 f.) setzt auch die Möglichkeit voraus, daß eine Frau sich scheidet. Für den paulinischen Kontext ist beachtlich, daß er — wir haben ein entsprechendes Verfahren schon innerhalb von Mt 19, 3—12 erkennen können — von Ehe und Ehelosigkeit im gleichen Zusammenhang spricht. Des Paulus eigener Wunsch ist, daß alle Menschen wie er selbst ehelos wären. Das Prinzip der paulinischen Argumentation wird 7, 16—24 erkennbar. Jeder soll so „wandeln“, wie es ihm der Herr zugeteilt und wie ihn Gott berufen hat. Der Kontext des überlieferten Herrenwortes enthält ferner — wiederum analog zu den Stellen des Matthäusevangeliums — eine Ausnahme vom Herrengebot der Unauflöslichkeit (7, 15)<sup>52</sup>. Für unsere Fragestellung ist von Bedeutung, ob Paulus die Weisung des Herrn und seine eigene Mahnung rechtlich versteht. Davon hängt in gewisser Weise ab, ob von bloßer Trennung der Ehegatten oder von rechtsgültiger Scheidung die Rede ist.

Die in dem Herrenwort begegnenden Verba „sich trennen — entlassen“ ( *μη χωρισθῆναι* - *μη ἀφίεναι* ) sind im Sprachgebrauch der Umwelt die eigentlichen Termini für die Ehescheidung<sup>53</sup>. Von daher besteht also

<sup>50</sup> Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, 72.

<sup>51</sup> Ebd. 67 Anm. 53.

<sup>52</sup> Vgl. dazu P. Dulau, *The Pauline Privilege. Is it promulgated in 1 Cor?: Cath. Bibl. Quarterly* 13 (1951) 146—152; Baltensweiler, *Die Ehe*, 191—196; Greeven, a. a. O. 74—77.

<sup>53</sup> Siehe Conzelmann, *Brief an die Korinther*, 145 Anm. 17.18.

kein Einwand gegen das Verständnis im rechtlichen Sinn. Dennoch kann man die Frage stellen, ob an eigentliche Rechtsakte gedacht ist. Im griechisch-römischen Recht ist die Scheidung im Grunde Sache der Ehegatten, die keiner behördlichen Genehmigung bedarf, aber Beurkundung verlangt und an gewisse Formen gebunden ist<sup>54</sup>. Wenn Paulus dem schon — als Heiden — geschiedenen Christen sagt, er solle unverheiratet (*ἄγαμος*) bleiben, so ist das indirekt ein Hinweis darauf, daß jedenfalls Paulus die vollzogene Trennung als Scheidung im eigentlichen Sinn ansieht. Die gleiche Terminologie (*ἀφίημι, χωρίζομαι*) begegnet nun auch in der Erörterung des Paulus bezüglich der Mischehe. Wenn der heidnisch bleibende Partner sich scheiden will, kann er es tun; der christliche Partner ist „nicht geknechtet“ (7, 15). Sobald man an die Weisung von 7, 11a. b denkt, wird man jedenfalls nicht mit Sicherheit sagen dürfen, daß Paulus nach Aufhebung der Mischehe an eine Wiederheirat denkt und diese gestattet<sup>55</sup>. Insofern ergeben sich Schwierigkeiten für den, der das kirchliche Privilegium Paulinum allein aus 1 Kor 7, 15 begründen wollte. In beiden Fällen dringt Paulus auf den Willen der Gatten, die Ehe möglichst zu erhalten: Wer sich schon getrennt hat, soll sich, wenn möglich, mit dem Partner versöhnen (7, 11b)<sup>56</sup>. Auch die Trennung der gemischten Ehe wird als letzter Ausweg angesehen (7, 12—16). Es fällt nicht leicht, den rechtlichen Charakter dieser Weisungen als gesichert zu erweisen.

„Wäre dem nichtchristlichen Ehepartner mit *χωρίζεσθω* lediglich die eigenmächtige Beendigung der häuslichen Gemeinschaft zugebilligt, so hieße das, der Christ solle ihn gehen oder sich von ihm des Hauses verweisen lassen. Die ihm nicht auferlegte *δουλεία* bestünde dann darin, daß er dem Fortgegangenen nachgehen oder sich um die Wiederaufnahme ins Haus bemühen müßte. Wäre in *χωρίζεται* dagegen eine rechtsgültige Scheidung zu sehen, so wäre dem Christen die — etwa erforderliche — Zustimmung angeraten, und *οὐ δεδούλωται* wäre vom aufgehobenen ehelichen Bande zu verstehen, wie Paulus 1 Kor 7, 39 sagen kann *ἐλευθέρα ἐστίν* (dort freilich erst nach dem Tode des Mannes).“<sup>57</sup>

Weniger zurückhaltend äußert sich Schnackenburg, wenn er zu 1 Kor 7, 10 f. schreibt: „Eine verheiratete Frau darf sich von ihrem Mann nicht trennen, und ein Ehemann darf seine Frau nicht entlassen.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. (145) mit Anm. 20—22.

<sup>55</sup> Siehe Greeven, a. a. O. 76. Daß eine Wiederverheiratung nicht erwähnt ist, kann mit der Naherwartung der Parusie zusammenhängen; vgl. Hoffmann, Jesu Wort, 330.

<sup>56</sup> „Mag Paulus hier [Vers 11a] generell eine Ausnahme zugestehen, mag er — was wahrscheinlicher ist — nur auf einen Einzelfall Bezug nehmen..., in beiden Fällen modifiziert Paulus in der Auslegung das absolute Gebot, indem er die Situation eines einzelnen einbezieht“ (Hoffmann, a. a. O. 330).

<sup>57</sup> Greeven, a. a. O. 75 f.



Zugleich aber faßt er [Paulus] den Fall einer äußerlichen Trennung ins Auge und ordnet an: Wer sich in dieser Weise von seinem Ehegatten getrennt hat, darf sich nicht wieder verheiraten oder muß zu seinem Ehepartner zurückkehren. In allen diesen Fällen geschieht also eine Konkretisierung des ursprünglichen richtungsweisenden Wortes Jesu; es wird als bindendes Gebot für die Gemeinden verstanden. Die katholische Kirche kann sich in ihrer Praxis also zum mindesten auf das Verständnis und die Praxis der Urkirche berufen.<sup>58</sup>

Eine weitere Schwierigkeit sei genannt. Das markinische Streitgespräch über die Ehescheidung beruft sich auf die Schöpfung und den Schöpferwillen, um die Unauflöslichkeit der Ehe zu begründen. Demnach gelten hier auch die sogenannten Naturehen als unauflöslich. Wie kann dann Paulus die Scheidung einer solchen Naturehe gestatten, nachdem ein Ehegatte gläubig wurde? Auch wenn man Paulus so versteht, daß er eine rechtliche Scheidung konzedieren will, wird man beachten müssen, daß Paulus das markinische Streitgespräch nicht kannte. Außerdem ist die Begründung, die das Streitgespräch bietet, nicht so fest mit der Weisung Jesu verbunden, daß die Weisung nur auf Grund dieser Begründung Geltung hätte. Das beweisen die ungerahmt überlieferten Fassungen des Herrenwortes in der vorsynoptischen Tradition.

## 9. Ergebnisse

Nicht alle Einzelergebnisse der traditionsgeschichtlichen Analyse können hier zusammenfassend genannt werden. Es soll aber im Blick auf die anfangs genannten Probleme zusammengestellt werden, was aus der Sicht des Neuen Testaments zur heutigen Problematik der Ehe-Unauflöslichkeit gesagt werden kann.

a) Der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe wird in breitester Tradition der ältesten Kirche als eine Forderung Jesu überliefert.

b) Die aus Mt 5, 32 und Lk 16, 18 rekonstruierte ältere Fassung der Weisung Jesu ist als ungerahmter Spruch wahrscheinlich die auf Jesus selbst zurückgehende Form. Demgegenüber ist die in dem markinischen Streitgespräch (Mk 10, 2—9) erhobene Forderung nach Unauflöslichkeit — unter anderem auch wegen der dort gebotenen Begründung — wohl als sekundäre Bildung anzusprechen.

c) Die älteste Fassung der Jesusforderung ist formgeschichtlich ein Gesetzeswort<sup>59</sup>. Freilich geht der Inhalt dieses Wortes wesentlich hinter

<sup>58</sup> Schnackenburg, Die Ehe, 18.

<sup>59</sup> Vgl. Hoffmann, a. a. O. 326: „Jesus benutzt in diesen Logien zwar die Gesetzesprache, ‚verfremdet‘ sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken, in der Gott den Menschen unmittelbar beansprucht.“

gesetzlich-kasuistische Erörterungen zurück und meint primär eine — wie wir heute sagen — moralische Forderung, die absolut gilt.

d) Die Traditionsgeschichte der Jesus-Forderung weist Begründungen für das Gebot auf: Mk 10, 2—9 begründet es durch den Rückgriff auf den Schöpferwillen Gottes. Der Kontext der Logienquelle (vgl. Lk 16, 16—18) versteht das Gebot aus dem Zusammenhang der Gottesreichsverkündigung Jesu. Die matthäische Antithese (Mt 5, 31 f.) setzt die Weisung Jesu als Forderung der „besseren Gerechtigkeit“ in Gegensatz zur Freigabe der Scheidung bei „den Alten“.

e) Die Traditionsgeschichte des Herrenwortes zeigt ferner, daß die Forderung Jesu kasuistisch auf neue Verhältnisse, insbesondere auf den Bereich des griechisch-römischen Eherechts, angewendet wurde. Auch für die Frau gilt, daß sie sich nicht scheiden soll.

f) Die Konzessionen, die gegenüber der absoluten Forderung Jesu im Laufe der frühen Traditionsgeschichte gemacht werden, bezeugen indirekt ein gebothaftes Verständnis des Herrenwortes.

g) Die paulinische „Konzession“ bezieht sich auf Probleme, die sich aus der missionarischen Situation ergaben. Eine Frau, die schon geschieden ist, ehe sie zum Glauben kam, darf getrennt bleiben. Wenn von zwei Ehegatten einer gläubig wird, und der ungläubige Partner möchte sich scheiden, so ist der christliche Partner zur Scheidung berechtigt. Wahrscheinlich denkt Paulus jedoch nicht an eine Wiederheirat, die erlaubt wäre.

h) Die matthäischen „Unzuchtsklauseln“ hingegen, die ein späteres Stadium der Geschichte und einen judenchristlichen Raum reflektieren<sup>60</sup>, erlauben im Falle von „Unzucht“ eines Ehepartners offenbar die eigentliche Scheidung (mit der möglichen neuen Heirat).

i) Aus der bei Paulus und im Matthäusevangelium bezeugten Praxis ist zu ersehen, daß der Apostel Paulus und die „matthäische“ Gemeinde sich zu „Konzessionen“ gegenüber der absoluten Forderung Jesu für bevollmächtigt hielten. Die beiden Fälle zeigen aber — indem sie grundsätzlich an der Forderung Jesu festhalten —, daß die Konzession, die im matthäischen Fall auch als eine eigentlich rechtliche gesehen werden muß, gerade die Funktion hat, der grundsätzlichen Weisung Jesu zu entsprechen und sie aufrecht zu erhalten.

---

<sup>60</sup> Ob man auch hier die Konzession für die „Situation des Anfangs und des Übergangs“ machen wollte (vgl. S a n d , a. a. O. 128), ist fraglich.

# Anselms Satisfaktionslehre einst und heute\*

Von Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mainz

Von den vielen anregenden Gedanken und leitenden Ideen Anselms war dem in seinem Hauptwerk „Cur Deus homo“ vorgetragenen Versuch, die Art der Erlösung durch Jesus Christus und im besonderen den Sinn seines Todes primär als stellvertretende Sühne oder Genugtuung zu bestimmen, in der seitherigen Theologiegeschichte zweifellos die breiteste, intensivste und nachhaltigste Wirkung beschieden<sup>1</sup>. Die Grundgedanken des von Anselm eröffneten „Einblicks in das Erlösergeschehen“<sup>2</sup> hat sich ja nicht nur die Scholastik weithin zu eigen gemacht. „In aller Stille“ sind diese, freilich verschieden akzentuiert, sowohl in der lutherischen und reformierten wie in der katholischen Tradition mehr oder minder auch zu einem „Kristallisationspunkt der Kirchenlehre geworden“<sup>3</sup>.

## I.

Die überscharfe Rationalität, mit der Anselm sein Verständnis des Erlösungs-Mysteriums darlegt, forderte indes schon im Mittelalter auch kritische Gegenstimmen heraus. Hinzu kommen neuerdings auch starke Einwendungen gegen den wirklichen oder vermeintlichen Inhalt von „Cur Deus homo“. Innerhalb der liberalen protestantischen Theologie richtet sich spätestens seit Alfred Ritschl ein entschiedener Einspruch gegen das Leitmotiv der sich im Todesleiden Jesu ausdrückenden Strafgerechtigkeit Gottes, das man von Luther her auf Anselm reprojiert. Unter Abwendung von dieser Satisfaktions- oder vielmehr Satispassionslehre sucht man „den biblischen Versöhnungsgedanken schriftgemäßer als die kirchliche

\* Der folgende Text wurde am 13. 9. 1970 auf der Internationalen Anselm-Tagung in Bad Wimpfen (gekürzt) vorgetragen.

<sup>1</sup> Vgl. die Hinweise bei H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgehistorische Untersuchung, Düsseldorf 1970, S. 83 f. sowie 12–18.

<sup>2</sup> So Emil Brunner, Der Mittler, Zürich 1947, S. 413.

<sup>3</sup> F. R. Hasse, Anselm von Canterbury (Leipzig 1852, Nachdruck Frankfurt a. M. 1966) II 609. — Zur Anselm-Interpretation von J. A. Möhler und J. Kleutgen sowie der evangelischen Theologen F. R. Hasse und K. Barth u. a. vgl. F. Hammer, Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (Wiener Beiträge z. Theologie 15), Wien 1967, S. 13–37.

Lehre zu formulieren<sup>4</sup>. So läßt Ritschl auch im Hinblick auf die Gott Widerstrebenden bei Gott nur eine solche reine Liebe gelten, die keine Strafe kennt<sup>5</sup>. Eine zu sühnende Schuld erscheint dabei als ein theologischer Irrtum. Am Bilde Jesu als „eines sich so völlig hingebenden liebe-treuen Menschen“ soll vollends nur „die göttliche Liebe und Treue“ auf-leuchten; auch die ganze „Bedeutung des Todesleidens Christi“ soll darin aufgehen<sup>6</sup>.

In den letzten Jahren haben auch einige katholische Theologen mit einer bisher ungewohnten, aufs Ganze gehenden Kritik der Satisfaktions-theorie Anselms überrascht. Ich denke hier an einige Äußerungen von Josef Ratzinger zu „Anselms im ganzen einseitig konstruierter Satisfaktionstheorie<sup>7</sup>“, vor allem aber an die vor ein paar Monaten erschienene Münsteraner Dissertation von Hans Kessler „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu<sup>8</sup>“, die — über die Anselmsche Theorie hinaus — radikal jeden Versuch, die neutestamentlichen Aussagen zu „einer Sühne-, Opfer- oder Satisfaktionstheorie“ zu systematisieren, als bibeltheologisch unhaltbar<sup>9</sup> und heute nicht mehr verständlich<sup>10</sup> abzutun sucht.

Ratzingers eigene christologische und soteriologische Position ist freilich von der Ritschls himmelweit verschieden. Nach Ritschl erfuhr ja nur eine vorbildliche religiöse Einheit des Menschen Jesu mit dem göttlichen Willen am Kreuze die „höchste Bewährung“. „Daß damit von Gott

<sup>4</sup> E. Brunner, Der Mittler S. 395; vgl. S. 421 f. Brunner selbst weist ebd. S. 395—497 diese „Theologie der Vermittlung, die mit Schleiermacher beginnt und in Ritschl ihren Höhepunkt erreicht“, entschieden zurück. Zu Harnack vgl. die Erwiderung von J. McIntyre, St. Anselm and his critics. A re-interpretation of the *Cur Deus homo*, Edinburgh-London 1954, S. 186—197. „Nach Ritschl und Harnack ist vor allem eine Reihe skandinavischer Autoren in ihrem Versuch, die reformatorische Schau von der Erlösung von fremden Flecken zu befreien, in ihrer Kritik an Anselm bis zum äußersten gegangen.“ So B. Wil- lems, Erlösung in Kirche und Welt, Freiburg-Basel-Wien 1968 (Quaest. disp. 35), S. 47 f.

<sup>5</sup> Alfr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-söhnung I, Bonn 1895, S. 233—250.

<sup>6</sup> E. Brunner, Der Mittler S. 396. Eine Gegenüberstellung der „subjektivistischen (Theorie) Abälards, die das Modell für die Auffassungen der neuzeit-lich liberalen Theologie bildet, und der objektivistischen Satisfaktionslehre Anselms, die sowohl von der katholischen wie von der protestantischen Ortho-doxie übernommen und so kanonisch wurde“, siehe im 2. Bd. der Dogmatik von Brunner, Zürich-Stuttgart 1960, S. 306—315.

<sup>7</sup> So J. Ratzinger LThK<sup>2</sup> IX 1157 in seinem systematischen Beitrag zu „Sühne“. Näheres führt er in „Einführung in das Christentum“, München 1968, S. 187—189 sowie 231—233 aus.

<sup>8</sup> Siehe oben Anm. 1.

<sup>9</sup> H. Kessler, Die theol. Bedeutung, bes. S. 295 f.

<sup>10</sup> Ebd. S. 309 und 330 f.



aus etwas geschehe“, wodurch „die Kluft, die zwischen Gott und Mensch unüberbrückbar sich auftut, geschlossen werde“, und worin „Gott sein bis dahin verborgenes Geheimnis offenbare“, davon kann nach Ritschl keine Rede sein. Was dabei von „Versöhnung“ bleibt, ist allenfalls beim Menschen der Sieg des „Gedankens, daß Gott die Liebe sei, über den anderen, daß Gott zornig sei“<sup>11</sup>. Ratzinger betont demgegenüber — sowohl im Hinblick auf das Versöhnungsgeschehen am Kreuze wie auch schon auf die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus — primär die „Bewegung von oben nach unten“, nämlich die Initiative „jener törichtten Liebe Gottes, die sich weggibt, in die Erniedrigung hinein, um so den Menschen zu retten“<sup>12</sup>. Kessler meidet bei seinen eigenen Formulierungen jede eindeutige Aussage über die Inkarnation oder die entsprechende Personseinheit Jesu. Um so näher bleibt das abschließende positive Resümee seines Ansatzes zur Sinndeutung des Todes Jesu bei dem, was auch Ritschl gelten läßt: Das Sterben Jesu stellt „die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber Gott und seines Daseins für die Menschen dar“<sup>13</sup>.

Angesichts solcher Kritik käme ich mir wie ein gegenwartsblinder Historiker vor (es hieße auch: die ganze Konzeption Anselms einem historischen Museum überlassen), wenn wir diese nicht wenigstens den bedenklichsten heutigen Einwänden konfrontierten, die an die Wurzeln gehen. Verbinden wir damit das Bemühen, das historisch Bedingte von dem bleibend Gültigen zu scheiden.

Es wäre ja in der Tat ein aussichtsloses Unterfangen und eine falsche Alternative (gegenüber einer einseitigen Kritik), den damaligen Entwurf, den Anselm selbst als noch unfertig empfand<sup>14</sup>, heute mit Haut und Haar zu verteidigen. Umgekehrt gilt: Wenn auch nur ein Kern, nur eine Grundkonzeption von soteriologischen Erwägungen, die der Erhellung des Erlösungsmysteriums dienen, sich auch im heutigen „Vorstellungs- und Verstehensrahmen“ „realisieren“ läßt, so lohnt es um dessentwillen, anderes, vor allem dialektische Zuspitzungen und Überspitzungen, fallenzulassen oder auszuklammern, nämlich all das, was Anselm zwar einleuchtend fand, das „den gegenwärtigen Menschen aber weithin so fremd geworden ist, daß es die gemeinte Sache oftmals verbirgt und verstellt“<sup>15</sup>. Im Hinblick auf die Sachproblematik brauchen wir uns ja wohl nicht davor zu ängsti-

<sup>11</sup> Brunner, *Der Mittler* S. 395 f.

<sup>12</sup> Ratzinger, *Einführung* S. 232.

<sup>13</sup> Kessler, *Die theologische Bedeutung* S. 337.

<sup>14</sup> *Cur Deus homo*, Praef.: S. Anselmi Opera Omnia, ed. Fr. S. Schmitt, vol. II (Romae 1940) p. 42, Z. 2—8.

<sup>15</sup> Die Zitate: Kessler S. 331.

gen, Anselm — aus heutiger Sicht — „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand<sup>16</sup>“.

Bei einer Untersuchung im Umfang eines Buches wäre hier nun zunächst eine positive Einführung in den komplexen Aufbau des Werkes „*Cur Deus homo*“ mit einer Analyse des methodischen Vorgehens bis in manche Details zu eruieren. Was war nämlich das Fundament an philosophisch-theologischer Wahrheit, die Anselm jeweils explizit oder implizit schon voraussetzte, von der er ausging als einer Basis, die als allgemein anerkannt galt? Welchen Anspruch auf Schlüssigkeit erhebt er für seine Argumentation im ganzen und im einzelnen? Wofür gelingt es ihm auch, überzeugende Gründe aufzuzeigen, wofür nicht? Und inwieweit hat das Ziel seiner Beweisführung ihn auch zu unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen verleitet?

Ich muß und darf das hier übergehen, indem ich auf die hierfür einschlägigen Monographien von John McIntyre und von Felix Hammer<sup>17</sup> hinweise, von denen der letztere bei der Darlegung der „wissenschaftlichen Methode“ Anselms in „*Monologion*“, „*Proslogion*“ und „*Cur Deus homo*“ wohl „der Wahrheit am nächsten kommt<sup>18</sup>“. Unter Berücksichtigung dieser und anderer Untersuchungen<sup>19</sup> beschränke ich mich im folgenden auf die Frage: Was von den Einwendungen Ratzingers und Kesslers trifft tatsächlich Anselms Theorie? Und was hält der Kritik stand?

---

<sup>16</sup> Ebd. S. 154. Wie Kessler dort selbst erklärt, geht es ihm „nicht in erster Linie darum, Anselm besser zu verstehen, als er sich selbst verstand . . . , sondern was er mit seiner Theorie . . . ausgesagt hat“. Das ist zweifellos die primäre Aufgabe des Historikers. Es gehört aber auch nach Kessler (331) zur „Interpretation“, „eine gegenwärtige Aussage zu wagen“, ohne solches weiterzureichen, dem „heute das Erfahrungskorrelat fehlt“. — Wenn es sich um Inhalte des Glaubens handelt, mag oder muß man gegen das letzte Vorbehalte anmelden. Für das theologische Verstehen des von Anselm darüber hinaus Gemeinten läge in derlei Vorbehalten ein Widersinn.

<sup>17</sup> S. oben Anm. 3 und 4.

<sup>18</sup> So Fr. S. Schmitt im „Geleitwort“ zu Hammers Werk (S. 7). — Kessler kann sich bei seiner Darstellung und kritischen Analyse der Anselmschen Theorie (S. 85—165) weiterhin auf Hammer und auf Fr. S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in Anselm „Cur Deus homo“* (Spicilegium Beccense, Paris 1959, I 349—370) stützen. Insoweit stimmen wir auch ihm im allgemeinen zu.

<sup>19</sup> B. Geyer, *Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo* (Theol. und Glaube 34, 1942, S. 203—210); Fr. S. Schmitt (s. Anm. 18); E. R. Fairweather, „*Iustitia Dei*“ as the „ratio“ of the incarnation (Spic. Beccense I 327—335); J. Gauss, *Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen* (Saeculum 17, 1966, 277—363), bes. 338—353.

## II.

Josef Ratzinger unterscheidet zum Glück wenigstens andeutungsweise zwischen Einseitigkeiten der sogenannten Anselmschen Satisfaktionstheorie „in ihrer klassischen Gestalt“ und der „reichlich vergrößerten Vorstellung der Sühnethorie Anselms“, von der das christliche Allgemeinbewußtsein im Abendland de facto weithin bestimmt sei<sup>20</sup>. Er be-  
anstandet vor allem:

a) die „unendliche Sühne“, auf der Gott nach Anselm zu bestehen scheine, rücke Gott in „ein unheimliches Licht“<sup>21</sup>. „Von manchen Andachtstexten her“, so führt Ratzinger aus, „drängt sich dem Bewußtsein geradezu die Vorstellung auf, der christliche Glaube an das Kreuz stelle sich einen Gott vor, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, das Opfer seines Sohnes, verlangt habe. Und man wendet sich mit Schrecken von einer Gerechtigkeit ab, deren finsterer Zorn die Botschaft von der Liebe unglaublich macht“. Dazu erklärt Ratzinger mit Recht: „So verbreitet dieses Bild ist, so falsch ist es“<sup>22</sup>.

Doch inwieweit trifft das Anselm selbst? Hier ist zunächst klar zu betonen: Von einer solchen zu „finsterem Zorn“ verzerrten Strafgerechtigkeit, in der Gott die Sünde der Menschheit an Jesus gesühnt (= gerächt) hätte, weiß Anselm ebenso wenig wie das Neue Testament. Dieses spricht ja nirgends davon, daß auch „Jesus unter dem Zorn stand“. Gerade in seinem Sühnetod sieht es vielmehr „die Rettung vom zukünftigen Zorn gewährleisten und damit auch die Freiheit vom gegenwärtigen Zorn geben“. So ist es nach dem Neuen Testament<sup>23</sup> und nach Anselm.

Im Gegensatz zu einer von Gott an Christus vollzogenen strafenden Sühnung wird von Anselm sogar besonders nachdrücklich die volle Freiheit Christi bei der Bejahung des göttlichen Heilswillens betont: „*Oblatus est, quia ipse voluit*“<sup>24</sup>. „Aus eigenem Antrieb“ (*sponte*) brachte er „dem Vater dar, was er durch keinen Zwang verloren hätte, und gab es hin (*solvit*) für die Sünder“<sup>25</sup>.

Das war freilich nicht nur eine natürliche Eigenleistung des Menschen

<sup>20</sup> Ratzinger, Einführung S. 187 und 231.

<sup>21</sup> Ebd. S. 231 und 187.

<sup>22</sup> S. 231.

<sup>23</sup> Die Zitate: W. Stählin: ThW z. NT V 447.

<sup>24</sup> Is. 53, 7. Anselm, *Cur Deus homo* II, 17 (l.c.p. 124, 27); vgl. ebd. p. 125, 24 u. ö.

<sup>25</sup> *Cur Deus homo* II, 18 (127, 29 s.); vgl. u. a. ebd. I, 8 (60, 13); II, 16 (122, 9) sowie Anm. 26. I, 15 (73, 19) steht auch als Stichwort: *spontanea satisfactio*.

Jesu. Seine freie Hingabe, in der er sühnte, bejahte vielmehr einen „Auftrag“ und entsprang ihrerseits einem gnadenhaften „Antrieb“ dazu von seiten des Vaters, kraft dessen Jesus seinen Gehorsam bis zum Tode in einer *pia voluntas* ohne Zwang und in innerer Freiheit vollzog<sup>26</sup>.

So ging wohl die Initiative zu der Sühnetat Jesu vom Heilswillen Gottes aus; doch das formale Subjekt dieser Sühnetat war nicht „Gott selbst“<sup>27</sup>, sondern „der Mensch Jesus Christus“ als „der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen“<sup>28</sup>.

Gerade darum, weil Christus stellvertretend und freiwillig sühnte, traf ihn also der Zorn Gottes sicher nicht<sup>29</sup>. Von der Vorstellung eines (bis zum Erleiden von Höllenqualen gehenden) Strafleidens Jesu unter dem Zorne Gottes ließ dann freilich Martin Luther sich leiten, dessen Satisfaktionslehre bis heute die Versöhnungslehre vieler evangelischer

---

<sup>26</sup> Siehe bes. Cur Deus homo I, 10 (64, 12–14): *per illam piam voluntatem, qua voluit filius pro salute mundi mori, „dedit“ illi „pater“, non tamen cogendo, „mandatum“, sowie ebd. p. 65, 3–10; Z. 5–7: non inconvenienter trahere aut impellere deus, cum talem dat voluntatem, affirmatur. In quo tractu vel impulsu nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas.*

<sup>27</sup> So J. Ratzinger: LThK<sup>2</sup> IX 1157 (in dem Art. „Sühne“).

<sup>28</sup> 1 Tim. 2, 5. Vgl. z. B. Hebr. 2, 17, wo Jesus als dem Hohenpriester das „Sühnen der Sünden des Volkes“ zugeschrieben wird. — Auf Grund einer starken Verrechtlichung des Wortsinnes von „Sühne“ muß man heute bei dessen soteriologischem Gebrauch einen doppelten Begriff von Sühne auseinanderhalten. Der eine (der juristische) besagt eine (je nachdem auch mit Gewalt vollzogene) Strafe (oder sogar: Rache), der andere eine freiwillige Wiedergutmachung von geschehenem Bösem, und zwar im maximalen Falle: unter dem freiwilligen Einsatz des eigenen Lebens. Nur der erste Begriff könnte überhaupt auf Gott (als Gott) anwendbar erscheinen; doch eben das rückt dann Gott in das „unheimliche Licht“ eines unerbittlichen Rächers. Der zweite Begriff, der der freiwillig dargebrachten Sühne, dagegen ist (sowohl nach Anselm wie nach dem NT) par excellence von jener höchsten Tat im Leben Jesu aussagbar, bei der seine ganze Gottes- und Erlöserliebe in der gänzlichen Selbsthingabe an den Vater wirksam wurde. Gott (als Gott) kann wohl diese Sühne „wirken“ und im Zuge seiner Versöhnungstat zu ihr befähigen, um durch diese Sühne Heil zu wirken; er kann aber diese nicht als Gott selbst auf sich nehmen.

<sup>29</sup> Das gilt auch und gerade dann, wenn Anselm, wie Hammer (S. 118 bis 121; 132–136) ihm kritisch anmerkt, im Schema der „Alternative des germanischen Strafrechtes, *Aut poena aut satisfactio*“ dachte, die aber auch schon im römischen Recht und in den Bußordnungen der alten Kirche eine Rolle spielte; s. Kessler S. 96 f. Da, wo die *satisfactio* geschieht, tritt nach dieser Alternative ja keine Strafe ein. Denn vorher war Christus selbst keiner Strafe verfallen, und durch seine Sühnetat wandte er diese, soviel an ihm lag, auch von allen anderen ab.



Theologen belastet<sup>30</sup>. Um der historischen Wahrheit willen darf man das jedoch weder direkt noch indirekt der Satisfaktionslehre Anselms ankreiden<sup>31</sup>.

Auch Anselm empfand allerdings und betont sogar das schon genannte „Ärgernis“ des Kreuzes<sup>32</sup>: Warum starb Jesus? Warum „mußte“ er zur Erlösung sterben? „Warum konnte Gott den Menschen nicht auch auf andere Weise erretten? Oder, wenn er es konnte: warum wollte er es auf diese Weise? ... Es wäre doch seltsam, wenn Gott sich daran erfreute oder des Blutes eines Unschuldigen bedürfte, so daß er nur nach dessen Tod den Schuldigen schonen wollte oder könnte<sup>33</sup>!“

So läßt Anselm seinen Collocutor Boso namens derer fragen, „die nichts glauben wollen, wenn nicht zuvor der Sinngrund (*ratio*) aufgezeigt ist<sup>34</sup>“. Die Fragestellung in „Cur Deus homo“ erfährt damit „ihre schärfste Zuspitzung<sup>35</sup>“. Doch wie reagiert Anselm darauf? Gerade um die Vorstellung abzuwehren, als ob ein zürnender oder tyrannischer Gott in unbegründeter Willkür zur Erlösung Unnötiges und damit Unsinniges forderte, unternimmt er mit allen ihm geeignet erscheinenden Mitteln den zugleich „apologetischen“ und auf Vertiefung des Christus-Glaubens zielenden<sup>36</sup> Versuch, „eine objektive, in der Sache selbst liegende Not-

---

<sup>30</sup> Vgl. z. B. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 37 f., 277 f., 286–288; dazu: R. Haubst, Heilvolles Leiden und Sterben (Lebendiges Zeugnis 1966), S. 19–21. Auch E. Brunner, Der Mittler S. 469 f., hält an der Rede von „Gottes Zorn“ im Hinblick auf die sündige Menschheit (nicht auf Christus, in dessen blutigem Opfer Gott sich mit den Menschen versöhnt) fest. Doch er räumt dabei jede emotionale Vorstellung aus, indem er das Wort so erklärt, daß „die göttliche Heiligkeit, der unbedingte Wille Gottes, sich selbst zu behaupten“, die durch die Sünde erfolgte „Störung der göttlichen Ordnung zur Strafnotwendigkeit objektiviert“. Nur in diesem Sinne kennt Anselm einen göttlichen „Zorn“; vgl. Cur Deus homo I, 6 (54, 6): *Ira namque dei non est aliud quam voluntas puniendi*.

<sup>31</sup> Das tut auch Kessler S. 133.

<sup>32</sup> 1 Kor 1, 23.

<sup>33</sup> Cur Deus homo I, 10 (66, 21–26).

<sup>34</sup> Ebd. p. 67, 1 f.

<sup>35</sup> B. Geyer, Zur Deutung S. 208.

<sup>36</sup> Vgl. die Ausführungen von F. Hammer S. 100 f. über den „doppelten Zweck der Beweise in Cur Deus homo“. Näherhin möchte ich hier ein apologetisch-fundamentalchristologisches Interesse und ein dogmatisches, das zugleich dogmatisch und pastoraltheologisch der Glaubensverlebendigung (der *fides quaerens intellectum* und der *delectatio fidelium*) dienen will, unterscheiden, jedoch so, daß sich dies beides als *manducatio ad Christum* versteht. Vgl. die Weiterentwicklung dieser Methode bei Nikolaus von Kues (und K. Rahner); darüber Näheres in: Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg/Br. 1956, S. 143–157, 192–217; sowie: Nik. v. Kues und die heutige Christologie (Universitas. Festschr. f. Bischof A. Stohr, Mainz 1960, I 165–175).

wendigkeit aufzuzeigen<sup>37</sup>. Dafür stützt er sich nicht nur auf die auch schon im Neuen Testament ausgesprochene Unmöglichkeit einer autonomen Selbsterlösung des Menschen aus der Sünde<sup>38</sup>; er sucht auch die Notwendigkeit einer Sühne, die nur Christus als Gott und Mensch erbringen könne<sup>39</sup>, so zu begründen, daß es für Gott sich nicht ziemte, aus reiner Barmherzigkeit (*sola misericordia*), nämlich ohne eine entsprechende Sühne, die Sünde ungestraft zu lassen<sup>40</sup>.

b) Im Hinblick darauf gebraucht Anselm ein- oder zweimal<sup>41</sup> auch das Attribut „unendlich“ für die Sünde.

Josef Ratzinger konzentriert seine zusammenfassende Darstellung der Theorie Anselms sehr stark auf dieses Wort: „Durch die Sünde des Menschen, die sich gegen Gott richtet, wurde die Ordnung der Gerechtigkeit unendlich verletzt, Gott unendlich beleidigt. Da Gott der Unendliche ist, hat auch die Sünde, die ihm von der Menschheit in der Sünde zugefügt wurde, unendliches Gewicht. Das solchermaßen verletzte Recht muß wiederhergestellt werden... Entsprechend dem Maß der Beleidigung ist aber eine unendliche Wiedergutmachung nötig. Dazu ist der Mensch jedoch nicht imstande. Er kann unendlich beleidigen, dazu reicht sein Vermögen, aber er kann nicht unendliche Wiedergutmachung erbringen<sup>42</sup>...“ Bei der Anselmkritik Kesslers kehrt das Wort „unendlich“ geradezu unermüdlich wieder.

Theologiegeschichtlich ist dazu zu sagen: Die Lehre, daß die Todsünde eine „unendliche Beleidigung“ Gottes sei und deshalb eine Genugtuung von „unendlichem inneren Wert“ erfordere, wurde von manchen Tho-

<sup>37</sup> B. Geyer, Zur Deutung S. 208.

<sup>38</sup> Vgl. R. Haubst, Vom Sinn der Menschwerdung. *Cur Deus homo*, München 1969, S. 45–57.

<sup>39</sup> Siehe bes. *Cur Deus homo* II, 6.

<sup>40</sup> *Cur Deus homo* I, 12; s. bes. p. 69, 7: *Non ergo decet deum peccatum sic* (= ohne freiwillige Sühne) *impunitum dimittere*. Hierfür hat H. Ott, Anselms Versöhnungslehre (Theol. Zeitschrift 13, 1957), 187–191 die Ausdrücke eines „Äquivalenz-Denkens“ sowie eines „Schematismus der Äquivalenzen: Schuld und Sühne“ usw. in Umlauf gebracht, der, „phänomenologisch gesehen“, nicht nur dem Begriff der poena, sondern auch dem der satisfactio „unverkennbar juristisches Gepräge“, ja geradezu „kaufmännisch-bilanzmäßigen Charakter“ gebe. — Den letzten Vorwurf hat J. McIntyre, St. Anselm and his critics S. 71–80 bei R. C. Moberly, G. B. Stevens und T. H. Hughes zurückgewiesen.

<sup>41</sup> *Cur Deus homo* II, 14 (113, 21–30); vgl. II, 15 (115, 17).

<sup>42</sup> Einführung in das Christentum S. 187.

misten gegen die Akzeptationslehre des Duns Scotus als These vertreten<sup>43</sup>. Doch gilt dies auch schon von Anselm? Beachten wir hier genau den Kontext! In der Darstellung Ratzingers sieht es so aus, als laste Gott nach Anselm namens seiner „unnachsichtigen Gerechtigkeit“<sup>44</sup> jedem Menschen aktuell die Forderung einer „unendlichen Wiedergutmachung“ an. Das würde Gott allerdings in das „unheimliche Licht“ eines Tyrannen rücken, da er den dazu ohnmächtigen Menschen damit total überforderte und erdrückte. Doch von der tatsächlichen Forderung einer solchen „unendlichen Wiedergutmachung“, die jeder einzelne Mensch leisten müsse, steht in „Cur Deus homo“ nichts.

Was Anselm auf dem Gipfel seiner Beweisführung in Kapitel II, 13 hierzu sagt, ist vielmehr nur dies: Die Sünde ist „so (oder insofern) unendlich“ (*tam infinitum*), daß sie selbst dann, wenn die Existenz unendlich vieler Welten davon abhinge, nicht geschehen dürfte<sup>45</sup>. Der Begründung dieses Gedankens dienen auch erhebliche Teile des I. Buches<sup>46</sup>. Näherhin macht Anselm hier aber diese Unterscheidung: Als eine Tat, die der begrenzten Potenz des menschlichen Willens entspringt, ist die Sünde eine „geringfügige Sache“; daß sie sich als freie Entscheidung gegen den Willen Gottes richtet, das macht sie zu etwas derart Schwerem, daß keine positive nur-menschliche Leistung sie wiedergutmachend aufwägen kann<sup>47</sup>. Denn dazu müßte jeder Mensch aus dem Eigenen, und nicht ohnehin schon

<sup>43</sup> Vgl. z. B. noch Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II* <sup>12</sup>1959, S. 328; siehe bes. W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Joh. Duns Scotus* (Franzisk. Forschungen 10, Werl 1954), S. 195–199. Zu Thomas, der bei der Sünde von *infinitas quaedam* spricht, vgl. z. B. S. theol. III q. 1 a. 2 ad 2: *peccatum contra deum commissum quandam infinitatem habet et infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur*. — Vgl. Anm. 47.

<sup>44</sup> Ratzinger, *Einführung* S. 231.

<sup>45</sup> *Cur Deus homo* II, 14 (113, 21–26; 30 s.).

<sup>46</sup> *Cur Deus homo* I, 11–16 sowie 19–23.

<sup>47</sup> I, 21 (89, 1–6): A.: *Ne te diutius protraham: quid si necesse esset aut totum mundum et quicquid deus non est perire et in nihilum redigi, aut te facere tam parvam rem contra voluntatem dei?* — B.: *Cum considero actionem ipsam, levissimum quiddam video esse; sed cum intueor quid sit contra voluntatem dei, gravissimum quiddam et nulli damno comparabile intelligo*. — Ebd. Z. 12 f. sagt Boso: *Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem dei*. — Im Hinblick auf die, die Christus töteten, sagt Anselm, *Cur Deus homo* II, 15 (115, 17), daß diese nicht um seine Gottheit wußten und darum nicht „in jene unendliche Sünde fielen, der keine anderen Sünden vergleichbar sind“. Der Begriff der „Unendlichkeit“ der Sünde läßt in Anselms Sprache mithin eine Stufung zu, die sich nach der Direktheit und Bewußtheit richtet, mit der eine Sünde sich gegen Gott (und seinen Willen) wendet.

Geschuldeten, Gott etwas geben können, das den Wert seiner ganzen Schöpfung übersteigt<sup>48</sup>.

Daß die Sünde rückblickend auch „unendlich“ genannt wird, nicht die geforderte Genugtuung, das rückt darüber hinaus nur die Unendlichkeit (und absolute Heiligkeit) Gottes selbst in den Blick, g e g e n den der Mensch um keinen Preis sündigen dürfte<sup>49</sup>.

Doch die Schwere der Sünde ist nur die dunkle Folie für die soteriologische Begründung der Inkarnation. Was ist nämlich in concreto und tatsächlich die Gabe, die wiedergutzumachen vermag, was die Schwere sämtlicher Sünden verdirbt? Darauf legt schon die Überschrift des Kapitels II, 14 den Akzent: dies ist die totale menschliche Selbsthingabe Jesu Christi in den Tod<sup>50</sup>. Ja, auf die abschließende Frage Anselms: „Meinst du, daß ein so liebenswertes Gut (das zur Sühne hingeebene Leben Jesu) als Lösepreis genügen kann für die Sünden der ganzen Welt?“ antwortet B o s o sogar: „Es vermag sogar unendlich mehr (*Immo plus potest in infinitum*)<sup>51</sup>.“

Das sagt derselbe B o s o, der zuvor, als Anselm die Bedingungen einer gleichwertigen *satisfactio* darlegte, verzagt äußert: „Nach all dem scheint die Barmherzigkeit Gottes und die Hoffnung des Menschen am Ende (*perire*), was die Glückseligkeit angeht, auf die hin der Mensch erschaffen ist<sup>52</sup>.“

So klingt auch in Anselms soteriologischer Antwort auf das „Cur Deus homo“ aus der ernsten Betrachtung der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit aus der Sünde, ähnlich wie bei Paulus im 5. und 8. Kapitel des Römerbriefes<sup>53</sup>, der Überreichtum des Heilsangebotes Gottes in Jesus Christus

<sup>48</sup> Cur Deus homo II, 6 (101, 6–8; II, 10 (110, 9 f.): *Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quicquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo*. Auf diesem Fundament baut Anselm II, 6 (101, 12–19) die Folgerung auf: *Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus . . . Sed nec facere illam debet nisi homo . . . Necesse est ut eam faciat deus-homo*. — Auf dieselbe Umschreibung der *integra satisfactio* beschränkt sich, auch genau im Sinne Anselms, Nikolaus von Kues (Sermo III n. 6, in: Nicolai de Cusa Opera Omnia, h XVI, fasc. 1, Hamburg 1970, p. 45: *Oportet, ut aliquid Deo detur, quod debitum non sit et superet omne, quod Deus non est*.) Vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, S. 83 ff.

<sup>49</sup> Vgl. das Thomas-Zitat in der obigen Anm. 43.

<sup>50</sup> *Quomodo mors eius praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium*. Vgl. Cur Deus homo II, 11 (111, 17): *Nullatenus se ipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius*. Dazu Al. Grillmeier, *Mysterium salutis* III, 2 (1969), S. 386, Anm. 3.

<sup>51</sup> Cur Deus homo II, 14 (114, 29–31). Das „plus in infinitum“ wird II, 18 (127, 8) wiederholt. Vgl. II, 20 (132, 5): *pretium maius omni debito*.

<sup>52</sup> Cur Deus homo I, 23 (91, 27–29).

<sup>53</sup> Röm 5, 15.17.20; 8, 11–30.



und ehrfürchtiger Dank „aus ganzem Herzen“<sup>54</sup> dafür an, daß Gott „die menschliche Natur in Christus auf eine wunderbarere Weise erneuert (oder die Initiative dazu ergriffen) hat, als er sie erschuf“<sup>55</sup>.

c) Ein ganzer Komplex von Einwänden richtet sich prinzipiell gegen die intensive Verwendung von juristischen Kategorien und Maximen zu einem zwingenden apriorischen Beweis dafür, daß der Tod Jesu am Kreuze zur Erlösung notwendig gewesen sei. Josef Ratzinger spricht hier von „einem Mechanismus des beleidigten und wiederhergestellten Rechtes“, in dem das Kreuz „als Ausdruck einer Haltung“ erscheine, „die auf einem genauen Ausgleich zwischen Soll und Haben besteht“. Durch „das perfekt logisierte göttlich-menschliche Rechtssystem, das Anselm aufgerichtet“ habe, werde das Gottesbild verzerrt<sup>56</sup>.

Heinrich Ott hat dafür die Ausdrücke „Schematismus der Äquivalenzen“ und „Äquivalenzdenken“ geprägt<sup>57</sup>. Felix Hammer findet diese „trefflich“<sup>58</sup>; er beanstandet aus dieser Sicht vor allem die Veräußerlichung von Sünde und Erlösung in Anselms Theorie<sup>59</sup>. Hans Kessler konzentriert seine Kritik besonders darauf, daß Anselm „unkritisch menschliche Rechtspraktiken, ziviles Rechtsdenken“ von damals auf das Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt übertrage, auch jene „Ordnung ausgleichender Gerechtigkeit“, der gemäß jedes Delikt „durch eine rechtlich äquivalente Leistung abgegolten werden müsse“<sup>60</sup>. Ratzinger weist im besonderen darauf hin, daß die Aussage einer „unendlichen Beleidigung“ Gottes durch die Sünde auf der Vorstellung beruhe, „daß sich das Ausmaß der Beleidigung nach dem Beleidigten richtet; es hat andere Folgen, wenn ich einen Bettler als wenn ich den Staatspräsidenten beleidige. Je nach dem Adressaten hat die Beleidigung ein anderes Gewicht“<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> Cur Deus homo I, 3 (50, 29 f.): *toto corde gratias agentes laudamus et praedicamus ineffabilem altitudinem misericordiae illius, quia . . .* II, 5 bes. p. 100, 3 s.: *Maiorem beneficio gratiam meretur . . . quia nullo cogente illam suscepit*. II, 18 (129, 24): *immensa quaedam pietas sentitur*.

<sup>55</sup> Cur Deus homo II, 16 (117, 6 f.); vgl. I, 3 (50, 31–51, 12).

<sup>56</sup> Einführung S. 231 und 189.

<sup>57</sup> Siehe oben Anm. 40.

<sup>58</sup> Genugtuung und Heil S. 118–120; 128 f.

<sup>59</sup> Ebd. S. 139–145.

<sup>60</sup> Die theol. Bedeutung S. 130–137; die Zitate: S. 135 und 131. Bei Kessler kommt der Vorwurf einer Veräußerlichung und Versachlichung des Gott-Mensch-Verhältnisses, das „alles Persönliche verliere“ (133), und damit auch der Sünde (154–156) und des Sühnebegriffes, der von Anselm „nur als dingliche Ersatzleistung“ gedacht werde (161), hinzu.

<sup>61</sup> J. Ratzinger, Einführung S. 187.

Es ist wahr, daß diese Aspekte der Anselmschen Deutung des Todes Jesu „unserer Zeit“ weithin „völlig fremd geworden“<sup>62</sup> sind und auch den heutigen sozialen Verhältnissen nicht mehr entsprechen. Doch das betrifft nur die vordergründige Anschauungsgrundlage. Daraus folgt nicht, daß auch die ganze soteriologische Aussage-Intention Anselms als etwas völlig Zeitbedingtes nicht mehr gültig sei. Es kann ja sehr wohl auch sein, daß die damalige Denkweise ihm lediglich dazu verhalf, eine überzeitliche Wahrheit auf eine zeitgebundene Weise zu sagen und bewußt zu machen.

Ohne Zweifel hat Anselms Beweisfreudigkeit sein juristisches Denkmodell erheblich überstrapaziert; von diesem hat er nach unserem heutigen Empfinden auch zum Beispiel die spezifisch-theologische Bedeutung nicht klar genug abgehoben, die er unter der Hand selbst dem Begriff der *satisfactio* gibt<sup>63</sup>. Der retrospektive Begriff der Sühne hätte überdies eindeutiger, als das erst hinterher geschieht<sup>64</sup>, etwa der Ergänzung durch den prospektiven des *meritum*, der über eine „bloße Sündentilgung“ hinausweist, sowie der Einordnung in den umfassenderen paulinischen Begriff<sup>65</sup> der von Gott ausgehenden Versöhnung bedurft<sup>66</sup>. Eine Zusammenschau von Tod und Auferstehung hätte auch für die eschatologische Heilsbedeutung des Todes Jesu ein tieferes Verständnis erschlossen, und so fort. Vor allem hätte die Barmherzigkeit Gottes neben der überstarken Objektivierung der Gerechtigkeit und ihrer Forderung — auch in der Optik der Darstellung — stärker hervortreten müssen.

Allerdings gibt es in „Cur Deus homo“ auch eindeutige Indizien, die zeigen, wie selbstverständlich es für Anselm war, daß das Verhältnis Gott—Mensch sich keineswegs wie das zwischen Geschäftspartnern auf der gleichen Ebene abspielen kann<sup>67</sup>. Deshalb redet er davon nicht viel. — Er weiß auch um die Undurchdringlichkeit des von der „höchsten Weisheit Gottes“ gewirkten<sup>68</sup> Inkarnationsgeheimnisses für jeden menschlichen

<sup>62</sup> So schon E. Brunner, Der Mittler S. 411. Alfr. Ritschl ist nach Brunner (ebd. 421) „der bedeutendste theologische Sprecher“ derer, die schon im 19. Jahrhundert im christlichen Denken der Verwendung von Begriffen wie „Strafe und strafende Gerechtigkeit“ jede Berechtigung absprechen.

<sup>63</sup> Vgl. Anm. 28.

<sup>64</sup> Cur Deus homo II, 19 (130, 3—27); Vgl. Kessler, Die theol. Bedeutung des Todes Jesu S. 104—110.

<sup>65</sup> Röm 5, 10 f., 2 Kor 5, 1 f. u. ö.; vgl. F. Mussner, Christus, das All und die Kirche, Trier 1955, 97—100.

<sup>66</sup> Cur Deus homo II, 16 (118, 11 und 119, 11—19) betrachtet Anselm Christus als das aktive Subjekt der Versöhnung gegenüber Gott.

<sup>67</sup> Ebd. I, 19 (86, 8 s.): *Ideo non expedit homini ut agat cum deo, quemadmodum par cum pari. Sed de hoc non opus est tibi nunc respondere.*

<sup>68</sup> II, 13 (112, 23).

Verstand<sup>69</sup>. — Ebenso wenig denkt er daran, das freie Heilshandeln Gottes zu einem „Mechanismus des Rechtes“ zu verflachen. Die Barmherzigkeit Gottes ist ja überreich. Doch sowohl dafür, daß Gott dem Menschen nicht „*sola misericordia*“, und zwar nicht ohne ebenbürtige Genugtuung, irgendeine Schuld vergeben könne<sup>70</sup>, wie dafür, daß eine solche Genugtuung nur durch den freiwilligen stellvertretenden Sühnetod Jesu möglich sei<sup>71</sup>, meint er „zwingende Gründe“ (*rationes necessarias*) zu haben.

Doch wie kommt Anselm zu diesen „zwingenden Gründen“? Nun, als Boso nach der Motivierung der Erlösung, wie sie geschehen ist, mit den traditionellen Konvenienzgründen (nämlich mit dem Hinweis auf die Barmherzigkeit und weise Güte Gottes, die das Unheil der Sünde auf eine unerwartete und wunderbare Weise überwand) sich nicht zufrieden gibt, sondern erklärt, die Ungläubigen sähen in solchen *convenientiae* nur Entwürfe ins Blaue<sup>72</sup>, da führt Anselm den Begriff der *necessaria ratio* ein<sup>73</sup>; und als Boso dann fragt, ob Gott sich denn an dem Blute eines Unschuldigen ergötze — worin Anselm die Haltung derer sieht, die nur glauben, wenn zuvor der Sinn und Grund klargelegt ist —, da schließen beide diesen „Pakt“: im folgenden solle schon die geringste Unangemessenheit als Unmöglichkeit, aber auch schon die geringste Angemessenheit als Notwendigkeit gelten, sofern keine stärkeren Gründe entgegenständen<sup>74</sup>.

Auf dieser Basis wird alsdann, wie gesagt, zunächst und grundlegend die Unmöglichkeit einer Erlösung *sola misericordia* und dann die Notwendigkeit des Kreuzestodes Christi mit „zwingenden Gründen“ demonstriert. Der genannte Pakt ist somit gleichsam der Hebel, mit dessen Hilfe auch schon schwache Angemessenheitsgründe auf die Ebene „zwingender Gründe“ emporgehoben werden. Das mag uns heute vielleicht nur als ein dialektischer Kunstgriff erscheinen. Für Anselm steht jedoch der ganze

<sup>69</sup> II, 16 (117, 15 s.): *Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit.*

<sup>70</sup> II, 12—15; 19—24. Vgl. F. Hammer, Genugtuung und Heil S. 116—118.

<sup>71</sup> I, 25; II, 5—11; II, 18 (126, 25—29) nennt Boso dies die Kernfrage (*summa quaestionis*) des Buches, und er findet, daß diese „mit vielen zwingenden Gründen“ beantwortet sei. Eine Diskussion dieser Frage aus heutiger Sicht: R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München 1969, S. 62—82.

<sup>72</sup> *Cur Deus homo* I, 4 (51, 21—52, 3): *has convenientias (infideles) quasi quasdam picturas... super nubem pingere nos existimant.*

<sup>73</sup> Ebd. I, 3—4 50, 29—52, 11).

<sup>74</sup> I, 10 (66, 21—67, 6). Vgl. B. Geyer, *Zur Deutung* S. 208 f., F. Hammer, *Genugtuung und Heil* S. 108—110. Diesen formellen Inhalt des Paktes berücksichtigen McIntyre und Fr. S. Schmitt leider nicht.

Ernst seines in Gott verankerten Ordo-Gedankens dahinter: Gott tut nicht das Geringste, das sich nicht geziemt; alles aber, was sich ziemt, das tut er auch. Das wird als gewiß angenommen. Kritisch gesehen, bedeutet das freilich nichts anderes als: die Anerkennung dieses Paktes ist die logische Bedingung (oder Hypothese), unter der die ganze folgende Beweisführung steht. Wirklich „zwingend“ sind Anselms Gründe schon darum nur für den, der diesen dialektischen Pakt anerkennt.

Ein kritisches Denken wird hier auch *ad vocem* „Konvenienzgründe“ fragen: Sind dies nur Gründe, die uns irgendetwas plausibel machen oder als „passend“ erscheinen lassen? Oder soll hier gesagt sein, daß etwas Gottes Freiheit irgendwie in sich „bindet“? Unsere Gedanken darüber sind ja zunächst einmal „nur menschliche Konjekturen, nur analoge Vorstellungen, mit denen wir uns der offenbaren Wirklichkeit zu nähern suchen“. In solchen Reflektionen kann uns freilich „auch wirklich etwas von der göttlichen Weisheit aufgehen, die im Inkarnationsgeheimnis sozusagen investiert ist“<sup>75</sup>.

Reduzieren wir nun also den Anspruch der „zwingenden Gründe“ bei Anselm, die dem soteriologischen Sinnverständnis des Kreuztodes Jesu dienen sollen, zu dem von solchen „Konvenienzgründen“, die *a posteriori* aus dem tatsächlichen Heilsgeschehen ablesbar sind! Dann finden wir uns damit zugleich im Einklang mit Augustinus und Thomas, die nicht mehr intendierten als die Eröffnung der Einsicht: „es gab keinen angemesseneren Weg“ der Erlösung<sup>76</sup>. Der Anspruch Anselms, zu „beweisen“, ist damit freilich erheblich zurückgesteckt. Andererseits ist es recht einseitig, wenn man die Gesamtbedeutung des Werkes „*Cur Deus homo*“ und der sogenannten „Satisfaktionstheorie Anselms“ so sehr mit der besagten dialektischen Überspitzung identifiziert, daß diese ganz und gar mit „einem wirklich stichhaltigen Beweis“ für die Unmöglichkeit eines Sündenerlasses „*sola misericordia*“ „stehe und falle“<sup>77</sup>. Denn trotz hier notwendiger Kritik berechtigt der von Anselm erstmals im großen Stil unternommene Versuch, die besagte „Konvenienz“ und mit dieser „einen gültigen Aspekt des Erlösungsgeschehens aufzuzeigen“, historisch nach wie vor dazu, die Satisfaktionstheorie, die „bis auf den heutigen Tag einen festen Platz in der katholischen Erlösungslehre“ einnimmt<sup>78</sup>, von ihrem ersten Entwurf her mit Anselms Namen zu verbinden.

---

<sup>75</sup> Näheres: R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung* S. 34–36; 82 f. Die Zitate: S. 83.

<sup>76</sup> *Sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse:* Augustinus, *De trinitate* XIII, 10, 13; Thomas, *S. theol.* III q. 1 a. 2 c.

<sup>77</sup> So F. Hammer, *Genugtuung und Heil* S. 118.

<sup>78</sup> Die Zitate: Hammer S. 146.



d) Die „beherrschende Stellung der Gerechtigkeit Gottes in Anselms Erlösungslehre“<sup>79</sup> verdient noch eine etwas genauere Überlegung. Deren Betonung dient in dieser dem Ziel, die soteriologische „Notwendigkeit“ der im Tode Jesu geschehenen Sühne zu beweisen<sup>80</sup>. Die Gerechtigkeit ist's ja, die die Sühne „fordert“. Doch wozu war diese „notwendig“? — „Für den Erlaß der Schuld“<sup>81</sup>, zur Erlösung des Menschen, zu der Gott in seiner Barmherzigkeit<sup>82</sup>, in freier Güte, „propter nos“ in Christus die Initiative ergriß<sup>83</sup>.

Hier hätte Anselm also Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leicht in eine Synthese bringen können, in der die Barmherzigkeit dominierte: auf die Weise, daß Gott in erbarmender Liebe in Jesus einen Menschen zu einer Sühne befähigte, in der er „alle Gerechtigkeit erfüllte“<sup>84</sup>. Doch versucht Anselm tatsächlich diesen Weg? Schon in seinem „Proslogion“ hat er es als „glaubensnotwendig“ bezeichnet, daß die Barmherzigkeit Gottes der Gerechtigkeit, auch wenn das schwer einzusehen sei, „nie und nimmer widerstreite“<sup>85</sup>. In der Argumentation von „Cur Deus homo“ geraten dann aber die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit (Gottes) tatsächlich in einen Widerstreit, bei dem die Vorstellung einer „bloßen Barmherzigkeit“ (unter Ausklammerung einer gerechten Sühne) bekämpft wird<sup>86</sup>. Doch dieser Dialektik bedient Anselm sich nur, um zu zeigen: „Eine solche Barmherzigkeit“, die ohne jede Sühne jede Sünde nachließe, Gott zuzusprechen, wäre „ein Hohn“! Eine solche Barmherzigkeit „widerstreitet ja zu sehr seiner Gerechtigkeit... Eine andere Barmherzigkeit Gottes ist also zu suchen als diese“<sup>87</sup>. Gottes Barmherzigkeit ist nämlich „reicher“ als

<sup>79</sup> Vgl. Hammer S. 136—138.

<sup>80</sup> Begrifflich wird diese soteriologische Notwendigkeit von der logischen (Stringenz der Beweisführung) von Anselm leider nicht mit der wünschenswerten Klarheit unterschieden.

<sup>81</sup> Vgl. Kessler, S. 94—97.

<sup>82</sup> Vgl. oben Anm. 54.

<sup>83</sup> Vgl. bes. Cur Deus homo II, 5. Anselm legt dort großen Wert darauf, daß die von Gott schon mit der Erschaffung des Menschen auf die Gemeinschaft mit Ihm hin (II, 1) eingegangene „Notwendigkeit“, das begonnene Heilstun am Menschen zu vollenden, der Freiheit seiner Erlösungstat nicht widerspreche, ja daß der Mensch Gott um so mehr Dank schulde. „Hätte Anselm nicht so sehr viel daran gelegen, einsichtige ‚Notwendigkeitsgründe‘ (*rationes necessarias*) für die Inkarnation aufzuzeigen, so hätte er noch unumwundener erklären können: Auf seiten Gottes herrschte, auch im Hinblick auf die Erlösung, überhaupt keine Notwendigkeit. Denn notwendig war die Erlösung nur für den erlösungsbedürftigen Menschen, dessen Gott sich erbarmte“ (Zitat aus: Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo S. 60).

<sup>84</sup> Vgl. Mt 3, 15.

<sup>85</sup> Proslogion c. 9 (ed. F. S. Schmitt I 108, 4).

<sup>86</sup> Cur Deus homo I, 12—15.

<sup>87</sup> Ebd. I, 24 (93, 20—29).

der abstrakte menschliche Begriff<sup>88</sup>, weil sie mit der Gerechtigkeit so übereinstimmt, „daß sie nicht größer und gerechter gedacht werden kann<sup>89</sup>“.

Das scheint uns nun vielleicht in die Richtung der Koinzidenz von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gottes einfachem Wesen zu gehen<sup>90</sup>. Doch zu der umgekehrten Forderung, auch die Barmherzigkeit Gottes zugleich als eminent gerecht zu denken, fehlt in „Cur Deus homo“ völlig das dazu dialektisch notwendige Gegenstück; dieses wäre: die Gerechtigkeit Gottes ist barmherzig. — Dasselbe zeigt sich bei näherem Zusehen auch schon im „Proslogion“, denn auch dieses beschränkt sich einseitig darauf, daß die Barmherzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit „entspringe<sup>91</sup>“. Es ist also nicht etwa so, daß Anselm in „Cur Deus homo“ eigens ad hoc „die Ordnung der göttlichen *iustitia* zum umfassenden Prinzip seiner Erlösungstheologie“ machte<sup>92</sup>; er hat vielmehr auch schon früher in seinem Gottesbegriff die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit logisch übergeordnet<sup>93</sup>. Es fragt sich, ob das berechtigt ist. Das stellt uns bei der kritischen Suche nach dem Bleibend-Gültigen vor die entscheidende bibeltheologische Frage:

### III.

Wie verhält sich Anselms Satisfaktionslehre zum Gottesbild und zur Sinndeutung des Todes Jesu im Neuen Testament?

<sup>88</sup> I, 25 (94, 27 f.).

<sup>89</sup> II, 20 (131, 28 f.).

<sup>90</sup> Auch in die Richtung: „So geschieht die Erlösung (in Christus) ganz aus Gnade und zugleich ganz als Herstellung des Rechts“ (Ratzinger, Einführung S. 188). Sicher ist es nach Anselm nicht so, „daß die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes bei der Erlösung durch Jesus Christus sozusagen einen Kompromiß auf halbem Wege geschlossen hätten: halbe Gerechtigkeit — halbe *condonatio* aus Barmherzigkeit. Der Gott, in dem es nur ein ungeteiltes Ja gibt, kennt solche (menschlich-merkantilen) Halbheiten nicht“ (R. Haubst, Vom Sinn der Menschwerdung S. 87).

<sup>91</sup> Proslogion cc. 9—11. Das Zitat: c. 11 (II 109, 18). Ebenso sucht man dort zu dem „*Iustum quippe est te sic esse iustum, ut iustior nequeas cogitari*“ (109, 11) für die Barmherzigkeit Gottes vergeblich eine äquivalente Aussage.

<sup>92</sup> E. Fairweather, „*Iustitia dei*“ (s. Anm. 19) S. 329.

<sup>93</sup> Vgl. Fairweather, S. 330—333; Kessler S. 117—120 („der universale Ordo“). — Die Gerechtigkeit Gottes ist m. a. W. der konstante und unbeirrbare Vernunft-Wille Gottes, „alles recht“ zu machen. Dieser Wille schließt nur je nachdem — nämlich für den Fall, daß für Sünde keine Sühne geschieht — als notwendige Konsequenz „Strafgerechtigkeit“ mit ein. Zunächst wirkt jedoch die Gerechtigkeit Gottes in Güte und — soweit dies der Würde und der Weisheit Gottes nicht widerspricht — auch in Langmut und Barmherzigkeit im besonderen darauf hin, das mit dem Menschen Begonnene zu vollenden.

Josef Ratzinger betont der „vergrößerten Vorstellung der Sühntheologie Anselms“ gegenüber: „In der Bibel erscheint das Kreuz nicht als Vorgang in einem Mechanismus des beleidigten Rechtes; in ihr steht das Kreuz vielmehr ganz umgekehrt da als Ausdruck für die Radikalität der Liebe, die sich gänzlich gibt ...; als Ausdruck für ein Leben, das ganz Sein für die andern ist<sup>94</sup>.“ „Das sühnende Werk, mit dem Menschen die Gottheit versöhnen und gnädig stimmen wollen, steht im Mittelpunkt der (außerchristlichen) Religionsgeschichte<sup>95</sup>.“ „Im Neuen Testament sieht die Sache fast genau umgekehrt aus. Nicht der Mensch ist es, der zu Gott geht und ihm eine ausgleichende Gabe bringt, sondern Gott kommt zum Menschen, um ihm zu geben. Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt er das gestörte Recht wieder her, indem er durch sein schöpferisches Erbarmen den ungerechten Menschen gerecht macht, den Toten lebendig<sup>96</sup>.“

So legt Ratzinger den Hauptakzent energisch auf die barmherzig erlösende Liebe Gottes. Ja, ausschließlich von dieser her, so scheint es fürs erste, will er das ganze Christusereignis verstehen. Doch er anerkennt hinterher auch das „gestörte Recht“, das wiederherzustellen war. Darum wohl möchte er auch „nicht leugnen“, daß in Anselms „Theorie entscheidende bibliche und menschliche Einsichten eingefangen sind<sup>97</sup>“. Hierher gehört vor allem die Feststellung: „Wenn man das Neue Testament von Anfang bis Ende liest, wird man die Frage nicht unterdrücken können, ob es nicht doch die Sühnetat Jesu als Opferdarbringung an den Vater schildert, das Kreuz als das Opfer darstellt, das Christus im Gehorsam dem Vater übergibt.“ Um nicht „die Willkür der eigenen Meinung zum Maßstab des Glaubens zu erheben<sup>98</sup>“, bemüht sich Ratzinger, auch dieser „aufsteigenden Bewegung“ gerecht zu werden. Er kommt dabei zu dem Ergebnis: Jesus „nahm den Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzte an ihre Stelle die geopfert Persönlichkeit, sein eigenes Ich ... Deshalb ist die Kreuzesstunde der kosmische Versöhnungstag<sup>99</sup>“.

Bei allen Vorbehalten gegenüber der Beweisführung Anselms hält Ratzinger also doch an der entscheidenden Aussage des Neuen Testaments fest, deren Sinn Anselm demonstrativ darzulegen sucht.

---

<sup>94</sup> Ratzinger, Einführung S. 231.

<sup>95</sup> Ebd. S. 232. Das Wort „außerchristlich“ habe ich zur Verdeutlichung von S. 231 übernommen.

<sup>96</sup> S. 232.

<sup>97</sup> S. 188. Anschließend sieht es dort (und S. 232 f.) zunächst allerdings so aus, als ob Ratzinger damit nur ein „pro nobis“ Gottes als „eine Bewegung von oben nach unten“ gelten lasse.

<sup>98</sup> Die Zitate: Einführung S. 233.

<sup>99</sup> Einführung S. 236.

Hans Kessler bringt dagegen nicht nur „das dem (Anselmschen) Satisfaktionsbegriff inhärierende Verständnis der Erlösung“ auf die schiefe Formel, „die Totalhingabe Jesu in seinen Tod“ könne „nur als dingliche Ersatzleistung und sachhafte Ehrung gedacht werden<sup>100</sup>“. Er sucht auch bibeltheologisch, mit historisch-kritischen Mitteln, generell die Realgültigkeit des Sühne- und Opfergedankens im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments zu bestreiten.

Die Wege, die er dabei einschlägt, seien mit den folgenden Hinweisen und Stichproben ein wenig beleuchtet.

1. Jesus selbst hat zwar auch nach Kessler „zumindest mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Endes gerechnet<sup>101</sup>“. Kessler nennt es jedoch „wenig wahrscheinlich, daß Jesus mit seinem bevorstehenden Tod Opfer- und Sühnegedanken verband und daß es in seiner Absicht lag, durch seinen Tod die Welt zu erlösen<sup>102</sup>“. In diesem zusammenfassenden Satz überrascht das ohne neue Gründe fixierte negative Urteil „wenig wahrscheinlich“, nachdem Kessler selbst zuvor mit Bultmann kritisch-neutraler erklärte, daß „wir nicht wissen können, wie Jesus sein Ende, seinen Tod, verstanden hat<sup>103</sup>“.

2. Kessler nimmt wohl mit Recht an, daß Paulus 1 Kor 15, 3 sowie Röm 3, 25/26 und 4, 25 schon ältere Bekenntnisformeln überliefert. Ohne stichhaltige Gründe läßt er jedoch das „Er ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift“ (1 Kor 15, 3) „höchstwahrscheinlich“ erst „von hellenistischen Judenchristen“ in Antiochien formuliert sein<sup>104</sup>. Auch das Bekenntnis, daß Gott erlöste, indem er Jesus „zur Sühne (oder zum Sühne-

<sup>100</sup> H. Kessler, Die theol. Bedeutung S. 160 f. — Vgl. dagegen oben Anm. 50.

<sup>101</sup> Ebd. S. 232.

<sup>102</sup> S. 235. Auch die sogenannten Deuteworte in der Abendmahlstradition (S. 276) und das *λύτρον*-Wort Mk 10, 45 (S. 283) sind nach Kessler nicht von Jesus gesprochen.

<sup>103</sup> S. 228. — Auch daß es „bloßes Postulat wäre zu behaupten, bereits Jesus habe seinen möglichen oder gewissen Tod mit Sühne- und Opfergedanken in Verbindung bringen und ihn als Heilstod betrachten müssen“ (S. 234), enthält keine so negative Dogmatik wie dieses „wenig wahrscheinlich“.

<sup>104</sup> Kessler, S. 271. — Vgl. dagegen z. B. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1966, S. 199: „Ebensowenig kann auf Grund der Vorstellung vom Sühnetod Jesu die palästinensische Herkunft von 1 Kor 13, 3 b — 5 bestritten werden, denn daß der Gedanke des Sühneleidens eher für als gegen alte palästinensische Überlieferung spricht, ist deutlich“. K. Lehmann, Auf-erweckt am dritten Tag nach der Schrift, Quaest. disp. 38, 1968, konstatiert S. 152: „Jedenfalls räumen die meisten Forscher, die sich für Antiochien entscheiden, zugleich auch ein, daß der Gedanke vom Sühnetod und andere Elemente der Formel aus dem palästinensischen Judenchristentum stammen“.



mittel oder Sühnezeichen) in seinem Blute machte“ (Röm 3, 25), spricht Kessler der Urgemeinde ab, und zwar in diesem Falle zum Beispiel auch gegen Käsemann, auf den er sich irrtümlich beruft<sup>105</sup>. Das entspricht, wie manches andere, dem vorgefaßten Plan, die erste Formulierung der soteriologischen Sinndeutung des Todes Jesu (unter jüdischem Einfluß) möglichst spät anzusetzen.

3. Im Gegensatz zu den von Paulus implizit zitierten „traditionellen Formeln“, die den Tod Jesu als Sühnetat deuten, möchte Kessler dartun, daß in den „eigenen Formulierungen“ des Römerbriefes „Sühne- und Opfermotive kein eigenes Gewicht erlangen<sup>106</sup>“. Demgegenüber ist prinzipiell klarzustellen: Gerade weil Paulus „der römischen Gemeinde sein Evangelium in sorgfältig durchreflektierter und ausgewogener Weise vorlegt<sup>107</sup>“, gilt um so mehr, daß er sich den Inhalt der eingeflochtenen Homologien „in ganz besonderem Maße zu eigen gemacht hat<sup>108</sup>“.

4. scheint Kessler die Gültigkeit des neutestamentlichen Glaubenszeugnisses (in diesem Falle) davon abhängig zu machen, daß der Tod Jesu explizit „in allen Schichten und Schriften des Neuen Testamentes soteriologisch qualifiziert“ werde<sup>109</sup>. Das ist ein von ihm selbst statuerter Kanon im Kanon. Das Gesamtzeugnis der „Heiligen Schrift“ des Neuen Testamentes betont ja doch eindeutig und nachdrücklich<sup>110</sup>: Jesus ist „für uns“, beziehungsweise für die ganze Menschheit und zwar — in welchen Bildern auch immer das ausgesagt wird — stellvertretend zur Erlösung aus der Sünde gestorben. Auch wenn diese oder jene der dabei gebrauchten Ausdrücke heutzutage vielen nur noch wie „nichtssagende Chiffren“ klingen, können wir darum diese Glaubenswahrheiten doch

<sup>105</sup> Kessler S. 265. E. Käsemann vertritt in seinen „Exegetischen Versuchen und Besinnungen“ I (Göttingen 1965) S. 96—100 nachdrücklich die Herkunft der Formel aus der Urgemeinde. Ebd. II (Göttingen 1968) S. 180 weist er darauf zurück. Er denkt also nicht daran, sich darin zu korrigieren. Daß Gott (im Sinne des AT) selbst „die Sühne wirkt“ (Kessler S. 267), kann sicher nicht besagen, daß Gott als Gott am Kreuze verblutet sei; wohl gilt es von dem Heilsangebot Gottes, das sich in der sühnenden Selbsthingabe in den Tod ausdrückt.

<sup>106</sup> Kessler S. 324; vgl. S. 327.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> O. Kuss, Der Römerbrief, 1. Lieferung, Regensburg 1957, S. 160.

<sup>109</sup> Kessler S. 295. — Anschließend tut Kessler S. 295 f. die Auffassung von J. Jeremias, Ph. Vielhauer, E. Lohse und anderen bekannten Exegeten, die das als „konstante“ Aussage oder als „Kern des urchristlichen Kerygmas“ betrachten, recht selbstbewußt als „unhaltbar“ ab.

<sup>110</sup> Vgl. z. B. O. Kuss, Der Römerbrief S. 161—174 (Tod und Auferstehung Jesu als die zentralen Heilstatsachen).

nicht „einfach suspendieren<sup>111</sup>“. Das möchte auch Kessler im Prinzip nicht<sup>112</sup>. Doch welche Heilsbedeutung läßt er dem Tode Jesu überhaupt noch?

Alles in allem finden wir bei ihm zwei verschiedene Antworten darauf. Zunächst (1.) die, „daß Gott in Jesus von Nazareth endgültig und unwiderruflich seinen Heilswillen dokumentiert und seine Heilsmacht durchsetzt<sup>113</sup>“. Das greift zwar ins Volle der neutestamentlichen Christologie; doch, wenn Jesus seinen Tod nicht freiwillig als stellvertretende Sühne auf sich nahm, wohl aber seinerseits „ganz darin aufging, den bedingungslos gütigen Gott für die anderen da sein zu lassen“, wie soll dann dieser bedingungslos gültige Gott ausgerechnet in dem „gewaltsamen Tode am Kreuze<sup>114</sup>“ „seinen Heilswillen dokumentieren“? Darauf gibt Kessler keine Antwort. Die Frage Bosos an Anselm „Warum konnte Gott nicht anders? Oder wollte er nicht?“<sup>115</sup> trifft jedoch gerade die Vorstellung Kesslers mit besonderer Schärfe. In dieser liegt ja ein innerer Widerspruch zwischen der so einseitig betonten „Liebe Gottes“, die nur gebe, nichts fordere, und der tatsächlichen „Preisgabe Jesu“ in den Tod, in der nur diese Liebe sich erweisen soll<sup>116</sup>. Dieser innere Widerspruch ist indes die logische Konsequenz daraus, daß Kessler den neutestamentlichen Sühne- und Opfergedanken ablehnt. Bei dessen Zurückweisung gilt allerdings, daß man „aus derlei Dialektik nicht herauskommt, solange man den Tod Christi in seinem W a r u m erklären will<sup>117</sup>“.

Darum weiß Kessler denn auch schließlich, bei dem trotzdem unternommenen Versuch, den Sinn des Todes Jesu zu deuten, (2.) nur noch — mit der liberalen Theologie — auf das Motiv der „äußersten Bewährung“ zurückzugreifen, mit dem Jesus als Mensch „in der seiner bis ans Ende durchgehaltenen Treue und Liebe Gott verbindlich als den verlässlichen und gnädigen auslegte<sup>118</sup>“.

<sup>111</sup> Kessler, Die theol. Bedeutung S. 309; vgl. 331 f.

<sup>112</sup> Ebd. S. 331: „Es geht also darum, die Aussagen der Schrift und der theologischen Tradition weder einfach zu suspendieren noch bloß zu repetieren, sondern zu interpretieren und auf diesem Wege eine gegenwärtige Aussage zu wagen.“

<sup>113</sup> S. 294.

<sup>114</sup> S. 336.

<sup>115</sup> Anselm, Cur Deus homo I, 10 (66, 21 s.).

<sup>116</sup> Kessler, Die theol. Bedeutung S. 326. Wenn nach Kessler S. 164 schon hinter der Dialektik von göttlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Satisfaktionslehre Anselms „der gnostische Dualismus des guten und des bösen, des zornigen und des milden Gottes“ lauert, läßt sich das a fortiori gegen seine Auffassung replizieren.

<sup>117</sup> Ebd. S. 164.

<sup>118</sup> S. 337.

Doch worin gründet diese „Verbindlichkeit“? Und worin die Jesus zugeschriebene „Stellvertretung Gottes“<sup>119</sup>? Was bleibt mit anderen Worten bei Kessler überhaupt noch von dem Christus des Glaubens? Über eine personale Einheit von Gott und Mensch bei ihm enthält er sich jeder Äußerung<sup>120</sup>. So scheint sein Jesus sowohl für die Sühne wie für das ganze weitere Heilswirken, das Ihm das Neue Testament zuschreibt, allerdings von vornherein viel zu klein.

Die — dogmatisch gesehen — tiefste Vorentscheidung gegen jede Deutung des Todes Jesu als Sühne liegt bei Kessler im Gottesbegriff, nämlich in der exklusiven Identifizierung Gottes mit einer Güte oder Liebe, die weder Strafe kenne noch überhaupt etwas fordere<sup>121</sup>, also wohl auch gar nicht richtet. Darum muß man sich wundern, daß bei Kessler überhaupt noch von Sünde die Rede ist und von Schuld<sup>122</sup>. So sehr versinkt ja bei ihm die Gerechtigkeit Gottes in einer — ob naiven oder neuplatonischen, jedenfalls einseitigen — Vorstellung vom lieben Gott oder gar einem impersonalen *bonum diffusivum sui*, das automatisch Güte ausstrahlt.

Der Wunschtraum, daß Gott immer nur „lieb“ sein könne oder dürfe<sup>123</sup>, wird bekanntlich vom Alten und Neuen Testament durch die Verkündigung der Heiligkeit Gottes gründlich entmythologisiert<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Ebd. S. 337.

<sup>120</sup> Dieses Schweigen fällt um so mehr auf, als sich nach Kessler S. 333 im NT „überall dort, wo der Tod Jesu ins Zentrum der Betrachtung und Argumentation rückte“, sich „in der Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu die umfassendere Frage nach der Bedeutung Jesu überhaupt“ konzentrierte.

<sup>121</sup> S. 326.

<sup>122</sup> Nach S. 155 f. geht Kessler sogar Anselms Sündenauflassung nicht tief genug.

<sup>123</sup> So wahr die alttestamentliche und neutestamentliche Selbstoffenbarung Gottes für den Menschen primär Verheißung, Zukunfts-Eröffnung ist, so eindeutig wird die Erfüllung dieser Verheißung immer wieder daran gebunden, wie der Mensch sich in seiner Freiheit zum Wort und dem ihm eröffneten Willen (Gebot) Gottes verhält. Daß Gott ohne weiteres alles verzeihe, hat nicht nur Anselm als „Hohn“ empfunden (Cur Deus homo I, 24, p. 93, 20). Dagegen richtet sich auch das moderne Spötterwort: Dieu pardonnera, c'est son métier (Zit. nach E. Brunner, Dogmatik II, 312).

<sup>124</sup> Unter Heiligkeit verstehe ich hier vor allem den untrennbaren Inbegriff von Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit einerseits und seiner Güte oder Liebe sowie Barmherzigkeit andererseits; zugleich aber auch dies: Das „in sich“ Gottes und seiner (in dieser Richtung zu denkenden) personalen freien Entscheidung ist unserem Denken unzugänglich und geheimnisvoll. — Dem entspricht dieses Verständnis der Inkarnation: Der in sich unnahbare Gott hat sich uns in Jesus Christus mit einer uns ebenso unbegreiflichen Güte wie Gerechtigkeit geöffnet.

Die Gottesvorstellung Kesslers hat freilich auch schon in der Geschichte des frühen Christentums eine auffallende Parallele: in dem „überspitzten Paulinismus“ Markions: „Evangelium gegen Gesetz, erlösende Liebe gegen Strafgerechtigkeit, völlige Preisgabe des AT und Entjudaisierung der NT<sup>125</sup>.“

Zu unserer Zeit treibt der Strom einer säkularisierten Anthropozentrik in dieselbe Richtung. Mit dem Gespür für die Heiligkeit Gottes droht in diesem Strom auch jeder Sinn für eine liebende und mitmenschlich-sühnende Hingabe an Gott zu versinken.

Um so dringlicher stellt sich der heutigen Theologie wieder die Aufgabe, mit dem Heilsangebot, mit dem „für uns“ Gottes in Jesus Christus die für das Christentum, auch für das Christentum, unaufgebbare Verkündigung der Heiligkeit Gottes von Grund auf zu verbinden und beides im inneren Zusammenhang erneut und auf neue Weise zu durchdenken.

Eine Synthese dieser Art zu gewinnen, war Anselms großes Anliegen in „Cur Deus homo“. Heutzutage kann sich freilich höchstens noch der Historiker damit begnügen, Anselms Entwurf einfach nachzuzeichnen. Dessen Schwächen aufzuzeigen, ist Sache berechtigter historischer und systematischer Kritik. — Anselms Frage „Cur Deus homo?“ aus heutiger Sicht, und zwar womöglich ausgeglichener und gründlicher als bisher, zu beantworten, das ist dagegen, wie wir sahen, wieder mit die zentralste Herausforderung an die biblische und systematische Theologie.

---

<sup>125</sup> So Hugo Rahner: LThK<sup>2</sup> VII 92. — Zum letzten Punkt vgl. Kessler, Die theol. Bedeutung S. 252–329.



# Zur Frage der Kindertaufe

## Eine anthropologische Überlegung

Von Prof. Dr. Johannes Lotz SJ, Pullach/Rom

Die Frage, ob es sinnvoll und berechtigt sei, dem Kleinkind schon bald nach seiner Geburt die Taufe zu spenden, ist auch innerhalb des katholischen Raumes in Bewegung gekommen. Einer der Hauptgründe, die gegen die bisherige Praxis angeführt werden, wird daraus entnommen, daß das Christentum wesentlich *personale Entscheidung* besagt. Daher könne man es einzig dann verantworten, einen Menschen zu taufen, wenn er sich durch seine eigene personale Entscheidung dazu entschlossen habe. Hiermit sei die Taufe des Kleinkindes unvereinbar, da es ja einer personalen Entscheidung noch nicht fähig ist<sup>1</sup>.

Diesem Gedankengang wird jeder Einsichtige insoweit zustimmen, als das Christentum nach seinem innersten Wesen die personale Entscheidung des Menschen einschließt; der personale Anruf oder das Wort Gottes richtet sich in Christus und seiner Kirche an den Menschen, der ihm allein durch seine personale Antwort angemessen begegnet, indem er sich öffnet oder verschließt und damit dafür oder dagegen entscheidet. Hierdurch ist jedoch die Frage nach dem Sinn und der Berechtigung der Kindertaufe noch keineswegs eindeutig geklärt, weil zuvor der Entscheidungscharakter des *christlichen* Daseins einer schärferen Bestimmung bedarf. Nun setzt dieser die Grundstruktur des *menschlichen* Daseins voraus, das von sich aus bereits ganz auf Entscheidung gestellt ist und sich gerade dadurch von allem Untermenschlichen unterscheidet.

Das hat man immer tiefer herausgearbeitet, seit Kierkegaard in dieser Hinsicht den Menschen, der allein „existiert“, von allem übrigen, das nur „ist“, abgehoben hat<sup>2</sup>. Von der hier angedeuteten existenzialen Sicht des Menschen hat die *Theologie* nicht nur im protestantischen, sondern auch im katholischen Raum viele Anregungen empfangen; wenn ihr die personale Entscheidung bedeutungsvoll geworden ist, so hat sie weithin aus dieser Quelle geschöpft. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, daß in diesem mehr als hundertjährigen Ringen der Entscheidungscharakter des menschlichen Daseins eine *schärfere Bestimmung* erfahren hat, die für die Frage der Kindertaufe von ausschlaggebender Bedeutung zu sein scheint.

<sup>1</sup> Vgl. neuestens W. Kasper (Hrsg.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?* Mainz 1970.

<sup>2</sup> Dazu S. Kierkegaard, *Entweder-Oder*. 2 Bde. Düsseldorf 1956/57; derselbe, *Die Krankheit zum Tode*. Düsseldorf 1954, bes. S. 8 ff.

Näherhin ist eine *Zweiheit* zu beachten, die zunächst in Kierkegaards „Stadien auf des Lebens Weg“ hervortritt<sup>3</sup>. Dabei stehen das ästhetische und das ethisch-religiöse Stadium einander gegenüber. Im *ästhetischen* Stadium treibt der Mensch dahin, der von außen bestimmt wird oder über den von anderswoher verfügt wird, der sich also passiv von fremden Mächten leben läßt und noch nicht zu seiner eigenen personalen Entscheidung gelangt ist. Im *ethischen* Stadium hingegen bestimmt sich der Mensch von innen oder verfügt er selbst über sich selbst; also lebt er aktiv aus seiner eigenen Mitte oder eben aus seiner personalen Entscheidung. Was im ethischen Stadium beginnt, vollendet sich im *religiösen* Stadium, in dem unter dem einmaligen Anruf Gottes der einzelne erst sich selbst ganz gewinnt und damit seine personale Entscheidung voll verwirklicht. Demnach läßt der ästhetische Un-Mensch seine *Freiheit* brachliegen, während der ethisch-religiöse Mensch davon Gebrauch macht. In der eben umschriebenen Zweiheit sieht Kierkegaard den Entwicklungsgang sowohl des Einzelmenschen als auch der ganzen Menschheit. Auf ähnliche Weise findet später Heidegger im Menschen die Zweiheit von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, wobei diese durch das entschlossene Übernehmen des eigensten Daseins gekennzeichnet ist<sup>4</sup>; auf die Unterschiede, die Heidegger von Kierkegaard trennen, brauchen wir hier nicht im einzelnen einzugehen.

Nach allem ist der Mensch nicht durch die reine personale Entscheidung gekennzeichnet; vielmehr kommt seine typisch menschliche Situation gerade in der *Spannung zwischen dem Personalen und dem Nicht-Personalen* zum Ausdruck. Und zwar findet sich der Mensch immer schon im ästhetischen Stadium oder in der Uneigentlichkeit vor, also von sich weggeglitten oder seinem Selbst entfremdet und damit in die nicht-personale Weise seiner selbst gebannt. Daraus ringt er sich immer erst zur personalen Weise seiner selbst oder zu seiner personalen Entscheidung empor, die in sehr vielen verschiedenen Stufen ihrer eigenen Vollendung ausgeprägt sein kann, die zwischen einem nicht genau angebbaren Minimum und Maximum schwanken. Doch läßt der Mensch nie die aufgezeigte Spannung gänzlich hinter sich, weshalb die personale Entscheidung auch des reifen Menschen immer noch von nicht-personalen Zügen geprägt bleibt und er so stets *auf dem Wege* zu sich selbst ist.

Was bisher im Anschluß an die existenzphilosophische Bewegung gesagt wurde, ist nunmehr durch eigene sachliche Überlegung weiterzuführen und besonders durch eine Unterscheidung genauer zu bestimmen,

<sup>3</sup> Düsseldorf 1958.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen 1967, bes. §§ 27, 35–38. — Obwohl Heidegger nicht vom Personalen spricht, handelt es sich der Sache nach doch um dieselbe Problematik.

die der Klärung unserer Frage dient. Sicher zeigt der phänomenologische Befund, den jeder bei sich selbst und bei allen anderen seinesgleichen feststellt, daß sich im Menschen das Personale und das Nichtpersonale *untrennbar durchdringen*; das rein Personale wäre übermenschlich, das nur Nichtpersonale aber untermenschlich. Dieser Zusammenhang läßt sich nur dann eindeutig fassen, wenn wir die beiden Ausprägungen herausarbeiten, in denen sich das Nichtpersonale darstellt. Einmal tritt dieses als *Abfall vom Personalen* auf; darin lebt ein Mensch, der nach seiner körperlichen und geistigen Entwicklung die entfaltete Befähigung zum Vollzug der personalen Entscheidung erreicht hat, davon jedoch keinen Gebrauch macht, indem er sich von außen treiben oder passiv über sich verfügen läßt; hierin bewegen sich die Untersuchungen der Existenzphilosophie, indem sie dem darin immer noch wirksamen Personalen nachspüren<sup>5</sup>. Von ganz anderer Art ist das Nichtpersonale als *Vorstufe zum Personalen*; darin lebt das Kind, in dem wegen seiner körperlichen und geistigen Unentwickeltheit die Befähigung zum Vollzug der personalen Entscheidung noch unentfaltet ruht, weshalb es davon keinen Gebrauch machen kann und es seiner Eigenart entspricht, sich von anderen, normalerweise von den Eltern führen zu lassen. Hierauf kommt es für unsere Thematik an, wobei stets zu beachten ist, daß im Verhalten des Kindes durch das Nichtpersonale immer schon das Personale leuchtet.

Zur deutlicheren Abhebung der beiden Weisen des Nichtpersonalen voneinander kann es beitragen, wenn wir die Weise des Abfalls das Widerpersonale, die der Vorstufe aber das Vorpersonale nennen. Das *Widerpersonale* ist zu überwinden, weil es der Bestimmung des reifen Menschen, sein Leben aus der personalen Entscheidung zu gestalten, widerstreitet, obwohl er sich kraft eines merkwürdigen Verhängnisses immer wieder in diesem oder jenem Maße in das Widerpersonale verstrickt. Das *Vorpersonale* hingegen läßt der heranwachsende Mensch ganz von selbst hinter sich, indem er vom Kinde zum reifen Menschen voranschreitet, wenn auch nach dem früher Gesagten das personale Leben stets in vorpersonale Züge eingebettet bleibt. Das Vorpersonale ist nicht widerpersonal, insofern es zum Wesen des Menschen gehört, vom Überwiegen des Vorpersonalen allmählich zum Primat des Personalen hinzureifen. Soweit allerdings ein Erwachsener diesen Primat nicht erringt und das Vorpersonale in ihm die Oberhand behält, schlägt dieses in das Widerpersonale um.

Bei der Entwicklung des Kindes stehen das Vorpersonale und das Personale in einem *gleitenden Verhältnis* zueinander. Schon die vorpersonalen Anfänge sind von dem in ihnen verborgenen Personalen mitbestimmt

<sup>5</sup> So namentlich Heidegger, wenn er nach dem fragt, was sich zunächst und zumeist nicht zeigt (vgl. Sein und Zeit, S. 35).

und empfangen dadurch ihr ausgesprochen menschliches Gepräge. Im Laufe der Monate und Jahre tritt das Personale immer mehr aus dem Vorpersonalen hervor und beherrschend in den Vordergrund. Was man gewöhnlich den *Gebrauch der Vernunft* nennt, ist wohl dann erreicht, wenn das Kind die personale Entscheidung vom nur triebhaften Tun zu unterscheiden beginnt und damit auf seine noch unausgereifte Weise in steigender Häufigkeit personale Entscheidungen vollzieht. Diese werden bei fortschreitender Entwicklung nicht nur immer zahlreicher, sondern auch immer tiefer und umfassender. Sie werden *immer tiefer*, insofern sie mehr und mehr aus der Mitte der Person hervorgehen und damit sich die für sie wesentliche Einsicht und Freiheit vollendet ausbilden, wobei freilich nie die absolute Vollendung erreicht wird. Die personalen Entscheidungen werden *immer umfassender*, insofern sie nicht nur Teil- und Randgebiete des Lebens betreffen, sondern das Ganze des Daseins mit all seinen Aufgaben und Anforderungen umspannen, wobei wiederum das Ausgreifen nie ans Ende kommt. Die eben angedeuteten Wesenszüge kennzeichnen den *mündigen Menschen*, der dazu imstande und aufgerufen ist, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und aus eigener Verantwortung oder voller personaler Entscheidung zu gestalten. Auch hier zeichnen sich zahlreiche Stufen ab, auf denen der mündige Mensch ständig an Lebensreife gewinnt.

Übereinstimmend mit dem eben Dargelegten lehrt die Erfahrung, daß der unmündige Mensch und namentlich das Kind auf den *Beistand der mündigen Menschen* oder der Erwachsenen angewiesen ist, weil er sonst, was vor allem am Säugling deutlich wird, nicht zu leben vermag und zugrunde geht, weil wenigstens seine Entwicklung fast unvermeidlich Widerständen erliegt oder auf Abwege gerät. Um diese Zusammenhänge ist heute eine heftige Diskussion ausgebrochen, die sich gegen das autoritäre Verhalten der Erwachsenen zu den Kindern und Heranreifenden wendet und eine *antiautoritäre Erziehung* fordert. Die neuen Bestrebungen sind insofern berechtigt, als bisher vielfach bei den Erwachsenen eine übertrieben autoritäre Einstellung herrschte, die das Kind in seinem Eigenen nicht frei zur Entfaltung kommen ließ, ja durch die ihm aufgedrängten Vorplanungen des Über-Ich vergewaltigte<sup>6</sup>. Doch schießt man dabei weit über das Ziel hinaus, wenn man alle autoritären Einflüsse sozusagen ganz ausschalten möchte, um das Kind nahezu ausschließlich den aus ihm selbst stammenden Antrieben zu überlassen. Die Ergebnisse, zu denen die einseitig antiautoritäre Erziehung geführt hat, sind nicht ermutigend, wie Erfahrungsberichte, etwa vom Berliner Kinderladen, und wissenschaft-

<sup>6</sup> Für die Analyse des Über-Ich war S. Freud bahnbrechend; philosophisch eingedrungen ist J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*. Paris 1966, III. Teil: *Le Pour-Autru*.



liche Untersuchungen, die man in den Vereinigten Staaten angestellt hat, zeigen. Daher kann die Neubesinnung, die gegenwärtig in dieser Hinsicht im Gange ist, nur dazu beitragen, das *Eigenleben* und die darin aufblühende eigene Entscheidung des Kindes in dem seiner Reife entsprechenden Maße und damit meist mehr als bisher zu *wahren*, ohne aber den ergänzenden Einfluß der Erwachsenen zu verdrängen oder auch nur übermäßig zurückzudrängen. Die Frucht der heutigen Auseinandersetzungen für die Zukunft wird sein, daß das ganz hervortritt, was schon immer der innerste Sinn alles erzieherischen Tuns war: *Dienen am Kind* statt Herrschen über das Kind, Hinbilden zur eigenen personalen Entscheidung statt deren Unterdrücken.

Nach allem entspricht es nach wie vor der Natur der Dinge, daß der Erwachsene, vor allem die Eltern, vieles *stellvertretend für das Kind übernehmen* oder an seiner Statt entscheiden muß. Dabei handelt es sich um die Dinge, die entschieden werden müssen, weil sie keinen Aufschub dulden, die aber das Kind selbst noch nicht in eigener personaler Entscheidung vollziehen kann. Hierher gehört schon die erste für alles Weitere fundamentale Entscheidung, ob das Kind überhaupt *ins Leben eintritt* oder nicht; da es noch nicht existiert, kann man es nicht fragen, wird es ungefragt oder ohne jede Rücksicht auf seine eigene Entscheidung geboren. Jeder findet sich ohne sein Zutun in das Dasein geworfen vor, eine Tatsache, für die Heidegger das Wort „Geworfenheit“ geprägt hat<sup>7</sup>; sie zeigt auf das deutlichste, wie sehr alles Personale durch das Vorpersonale bedingt ist. In diesem ersten Anfang sind jedoch viele andere Vorentscheidungen eingeschlossen; kein Kind kann sich seine *Eltern*, damit seine *Sippe* und sein *Erbgut* aussuchen; hierdurch sind sein Volk und seine Sprache, sein Kulturkreis und seine sozialen Verhältnisse in den großen grundlegenden Zügen festgelegt. Dazu geben die Eltern dem Kinde eine für sein ganzes Leben bestimmende Ausrichtung bezüglich seiner körperlichen, geistigen und auch religiösen *Bildung*. In diesen und anderen Hinsichten können sie das Kind nicht dem chaotischen Wildwuchs überlassen, dem es verfällt, wenn ihm nicht eine entsprechende Formung zuteil wird. Zu dieser tragen außer dem Elternhaus unabsehbar viele *andere Einflüsse* der Erwachsenen bei, wobei die Schulen und Jugendgruppen von besonderer Bedeutung sind. So kommt die Umwelt zustande, in der das Kind heranwächst und seine ursprüngliche Prägung empfängt, die es nie restlos hinter sich lassen kann, selbst wenn es später ganz davon verschiedene Wege einschlägt. Nach allem reift der junge Mensch durch das von den Erwachsenen bestimmte *Vorpersonale* zu dem aus seiner eigenen Entscheidung stammenden Personalen hin.

Dieser Vorgang schließt zweifellos *eine gewisse Verengung* ein, weil

---

<sup>7</sup> Zur Geworfenheit vgl. Sein und Zeit, § 29.

der Heranwachsende nur mit einer Sondergestalt und so mit einem Ausschnitt der menschlichen Lebensgüter Kontakt gewinnt. Doch ist diese Verengung keineswegs negativ zu beurteilen und zu verwerfen; vielmehr ist sie notwendig und fruchtbar. Sie ist *notwendig*, weil nie ein Kind allen Kulturkreisen und Sprachen zugleich angehören kann. Sie ist *fruchtbar*, weil in der Sondergestalt stets das Ganze am Werke ist und daher der Heranwachsende durch jene letzten Endes in dieses eingefügt wird; wenigstens werden ihm durch das Aneignen des Ausschnitts die Wege in die volle Weite der menschlichen Lebensgüter hinein geöffnet. Wollte man den jungen Menschen unter Überspringen der Sondergestalten in alles zugleich hineinbilden, so würde man ihm schließlich überhaupt *nichts vermitteln* oder ihm geradezu das wirkliche Ergreifen der Menschheitsgüter unmöglich machen, würde er ohne Standort und Verwurzelung haltlos dahintreiben. Danach wäre es verhängnisvoll, das von den Erwachsenen bestimmte Vorphersonale wegen der notwendig darin liegenden Verengung allzu sehr zurückzudrängen oder gar auszuschalten, um dem jungen Menschen mit seiner personalen Entscheidung das Feld der Menschheitsgüter ohne jede Verengung freizugeben; auch ein solcher kommt nicht ohne Verengung aus, soweit er nicht scheitert.

Die angedeutete Problematik der Verengung wird durch *zwei Wesenszüge* unserer gegenwärtigen Situation konkretisiert, nämlich durch das Hinstreben zu der einen Welt und das damit gegebene stärkere Hervortreten des Pluralismus oder der ungemein vielgestaltigen Ausprägung der Menschheitsgüter. Das unaufhaltsame *Hinstreben zur einen Welt* bringt eine früher unvorstellbare Angleichung der bisher so tiefgreifend verschiedenen Kulturgestalten mit sich. Dementsprechend wird die vorphersonale Erziehung die Kinder nicht in überlebten Verengungen festhalten dürfen, sondern in die Weite der einen Menschheit hineinzubilden haben, ohne ihnen aber die Verwurzelung im eigenen Kulturkreis zu rauben und sie einem verwaschenen und damit nichtssagenden Allerweltsmenschentum auszuliefern. Ebenso ist es Aufgabe der vorphersonalen Erziehung, dem immer stärker sich *vordrängenden Pluralismus* gerecht zu werden, indem die Erwachsenen das Kind davor bewahren, die eigene Kulturgestalt mit dem gesamten Menschheitserbe gleichzusetzen, indem sie ihm zugleich auf angemessene Weise die anderen Kulturgestalten zugänglich machen. Dabei gilt es, eine ungerechtfertigte Geringschätzung oder gar Verachtung der anderen Gestalten zu vermeiden; vielmehr kommt es darauf an, sich für deren Wertvolles offenzuhalten und die Bereitschaft zum Empfangen aus ihrem Reichtum zu wecken und zu pflegen.

Das bisher Dargelegte liefert uns die *Grundlagen* für die Beantwortung unserer Hauptfrage von der Kindertaufe. Setzen wir dabei an, daß zu den *Menschheitsgütern*, in die das Kind von den Erwachsenen auf zunächst

vorpersonale Weise hineinzubilden ist, auch die *Religion* gehört. Diese Behauptung im einzelnen zu begründen, würde weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen; wir müssen uns mit dem Hinweis begnügen, daß sie sich in ihrer unerschütterlichen Wahrheit einsichtig machen läßt, wenigstens für den dafür aufgeschlossenen Menschen<sup>8</sup>; denn jedem Wahrheitsgebiet entspricht eine ihm zugeordnete Aufgeschlossenheit, ohne die es nicht zugänglich ist. Daher stehen wir zu unserer Behauptung, obwohl heute so viele Menschen wie noch nie der Religion *gleichgültig* gegenüberstehen, ja geradezu religionsblind geworden sind, obwohl der kämpferische *Atheismus* die Religion aus der Reihe der Menschheitsgüter auszumerzen und oft in das große Menschheitsübel umzudeuten sucht. Wir können auch nicht der *relativierenden* Auffassung zustimmen, nach der die Religion für die einen ein Gut und etwas höchst Bedeutsames, für die anderen aber ein Übel oder wenigstens etwas für sie Bedeutungsloses ist; obwohl derartige Unterschiede subjektiv vorkommen, können sie objektiv als berechtigt nicht anerkannt werden. An dem Gesagten ändert sich nichts Wesentliches dadurch, daß man heute oft von einem *religionslosen Christentum* spricht; dabei wird nämlich Religion lediglich in einem bestimmten eingeschränkten Sinne abgelehnt und so gerade erst zu dem tieferen Sinne von Religion hingeführt, der allein dem Christentum eigen ist<sup>9</sup>.

Angesichts des oben erwähnten Pluralismus, den die Religionsgeschichte und Religionswissenschaft immer deutlicher sichtbar machen, werden die Eltern ihre Kinder in die Religion hineinbilden, in der sie selbst leben und die sie für die wahre halten. Damit wird nicht eine Relativierung der Religionen vollzogen, die alle einander gleichstellt und jeder von ihnen eine für ihren jeweiligen Verbreitungsraum bestehende oder *relative Gültigkeit* zuschreibt<sup>10</sup>. Das Christentum nämlich läßt sich nicht den großen Weltreligionen als eine von ihnen einordnen, weil es kraft seines innersten Wesens *absolute Geltung* für alle Völker und alle Zeiten nach dem Kommen Christi beanspruchen muß<sup>11</sup>; das heißt nicht, daß alle Menschen, selbst gegen ihre personale Entscheidung, in das Christentum hineingezwungen werden sollen, wohl aber daß das Christentum von dem unausführbaren Auftrag getrieben wird, alle Menschen unter der ihnen entsprechenden Achtung ihrer personalen Entscheidung in das Reich Christi zu

<sup>8</sup> Dazu J. Lotz, *Ich-Du-Wir*. Frankfurt 1968, III. Teil: Zur Grundlegung der Religionsphilosophie.

<sup>9</sup> Dazu H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*. I. Bd. Zum theologischen Erbe D. Bonhoeffers. Göttingen 1966.

<sup>10</sup> So K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1950; ders., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1962.

<sup>11</sup> Vgl. W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*. Heidelberg 1959.

führen. Weil also das Christentum die wahre Religion *ist* und sich nicht nur für die wahre Religion hält, steht es in erster Linie den *christlichen Eltern* zu, ihre Kinder mit dem Glauben und dem Leben des Christen vertraut zu machen, wobei das zuerst vorpersonal Vollzogene vom Heranwachsenden erst allmählich in seine eigene personale Entscheidung übernommen wird. Ähnliches ist von den nicht-christlichen Eltern zu sagen; was deren Lage von derjenigen der christlichen Eltern unterscheidet, sei hier nicht genauer bestimmt, weil das für unsere Gesamtthematik nicht entscheidend ist.

Daß es den Eltern zusteht, ihre Kinder christlich zu formen, beinhaltet ein *Zweifaches*. Erstens kommt den Eltern *das Recht* zu, ihre Kinder christlich zu formen, ein Recht, das an sich unveräußerlich ist, das daher keine Macht, auch nicht die staatliche Gewalt, den Eltern rauben darf. Zweitens ruht auf den Eltern *die Pflicht*, ihre Kinder christlich zu formen, weil sie sonst nie oder wenigstens nur selten in das Christentum auf die Weise hineinwachsen, die diesem zuinnerst allein gemäß ist. Vom Christentum nämlich gilt das auf einzigartige Weise, was von der Religion überhaupt zu sagen ist; es übertrifft (mag man das heute gerne hören oder nicht) alle anderen großen Lebensgüter an *Bedeutsamkeit* und umfaßt wie keines von ihnen den ganzen Menschen in seiner *letzten Tiefe*. Nach dieser seiner Eigenart wird sich aber das Christliche für gewöhnlich nur dann im jungen Menschen voll entfalten, wenn er es gleichsam schon mit der Muttermilch einsaugt oder in dessen Glauben und Leben von Kindheit an Stufe um Stufe hineinreift, wobei das vorpersonale Einüben mehr und mehr in das personale Aneignen übergeht.

Das ist um so dringender erforderlich, als das dem Heranwachsenden erst spät und vielleicht erst nach der Reifezeit angebotene Christentum *nicht leicht so tiefe Wurzeln* wie das von früh auf erworbene schlägt, zumal der Teenager oder Twen nicht als unbeschriebenes Blatt die christliche Botschaft aufnimmt, sondern im heutigen Leben zwangsläufig von allerlei alltäglichen, wissenschaftlichen und weltanschaulichen Einflüssen geprägt wird, die dem Christlichen Widerstände entgegensetzen und oft dafür unempfänglich machen. Das Gesagte gilt, wie wir anmerkten, „für gewöhnlich“; denn es soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß einerseits ein Erwachsener durch echte Bekehrung tief in das Christliche hineinwachsen und auch ein Jugendlicher durch das für ihn bisher unbekannte und deshalb unverbrauchte Christentum in einem mitreißenden Neuheitserlebnis bis in sein Innerstes erschüttert werden kann, daß andererseits die Eltern in so und so vielen Fällen wenig oder nicht geeignete Vermittler der christlichen Wirklichkeit sind, weshalb diese im vorpersonalen Bereich nichtssagend und abgeschmackt wird oder zu Widerspruch und Empörung reizt, wodurch eher einer negativen personalen Entschei-



dung der Weg bereitet als für die positive Entscheidung eine Hilfe geboten wird.

Gegen unser Ergebnis könnte man einwenden, es begründe lediglich die religiöse *Unterweisung* der Kinder, nicht aber deren *Taufe* bald nach ihrer Geburt. Danach gäbe es ähnlich dem manchmal auf mehrere Jahre ausgedehnten Katechumenat in den Missionsländern das die ganze vorpersonale Phase umfassende Katechumenat für die Kinder, die so zur Taufe hingebildet und in den Stand gesetzt würden, sich, sobald sie die entsprechende Reife erreicht haben, aus ihrer eigenen personalen Entscheidung entweder taufen zu lassen oder auch nicht. Auf diese Weise werde der *Freiheitsraum* des jungen Menschen in einer wichtigen Hinsicht nicht eingeengt und es bleibe ihm selbst überlassen, ob er sich durch die Taufe endgültig an das Christentum binden wolle.

Wie wir oben bereits zeigten, ist ein *gewisses Einengen* des Freiheitsraumes mit der vorpersonalen Erziehung notwendig gegeben, und zwar als unerläßliche Vorbedingung für ein gesundes Wachstum. Ein solches Einengen bringt übrigens auch das Hinbilden der Kinder zum Christentum im Sinne des eben genannten Katechumenates mit sich, obwohl dadurch der Freiheitsraum zugleich erweitert wird, insofern man dem Kind die konkrete Möglichkeit des Christseins eröffnet, die ohne jenes Hinbilden eine nur schlummernde Möglichkeit bliebe. Andererseits ist der junge Mensch durch die Taufe seiner Kindheit *nicht unabänderlich* auf das Christentum *festgelegt*, da er sich ja immer noch durch seine personale Entscheidung von ihm abwenden kann. Auch ist er durch jene Taufe noch nicht im vollen oder personalen Sinne Christ, wozu er sich erst dann erhebt, wenn er mit seiner eigenen Entscheidung das Christentum ergreift. Bei allen um die Freiheit kreisenden Überlegungen ist aber stets zu beachten, daß sie bezüglich der Annahme des Christentums nicht Beliebigkeit oder Unverbindlichkeit besagt; denn Gottes Heilswille ruft alle Menschen *verbindlich* in Christi Reich, weshalb jeder dieses zu umfassen gehalten oder verpflichtet ist, sobald für ihn die Vorbedingungen dazu vermöge der Gesamtgeschichte oder seiner Einzelgeschichte gegeben sind; damit wird die eigene Entscheidung nicht ausgeschlossen, sondern gerade angesprochen und aufgerufen.

Nach allem erwächst aus der Freiheit des Menschen keine unüberwindliche Schwierigkeit gegen die Kindertaufe; *was für diese spricht*, tritt deutlicher hervor, wenn wir das Wesen des Christentums und der Taufe bedenken. Das Christentum erschöpft sich nicht im Annehmen einer bestimmten Lehre, und durch die Taufe geschieht nicht nur das Eintreten in eine bestimmte Gemeinschaft. Vielmehr ist Christentum zuinnerst das *Teilhaben am drei-einigen Leben Gottes* selbst, in das die Taufe den Menschen versetzt. Dabei vollzieht sie nach dem Zeugnis des Neuen Testa-

menten den Übergang von der Finsternis zum Licht<sup>12</sup> oder vom Tod zum Leben<sup>13</sup>, befreit sie den Menschen von der Knechtschaft des Widersachers<sup>14</sup>, die ihn sich selbst entfremdet, zu der Freiheit in Christo, durch die er erst eigentlich sich selbst findet. Dazu hat die Taufe nach der Unterredung zwischen dem Herrn und Nikodemus mit der *Geburt* zu tun; wie der Mensch durch die Geburt aus dem Schoß seiner Mutter das Menschenleben empfängt, so wird ihm durch die Wieder-Geburt oder die Geburt aus Gott das Gottesleben zuteil<sup>15</sup>. Überhaupt sind die Sakramente den Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins wie Geburt, Hochzeit und Tod zugeordnet. Dementsprechend wird nicht nur die Geburt, sondern auch die *Wieder-Geburt* am Kinde *vorpersonal* vollzogen, verfügen die Eltern über den Eintritt des Kindes sowohl in das Menschen- als auch in das Gottesleben. Die Geburt vollendet sich in der Wieder-Geburt, weil erst durch diese das Kind ganz zu dem für es bestimmten Leben gelangt. Die Geburt ohne Wieder-Geburt hingegen besagt den *Widerspruch*, daß im Leben des Neugeborenen der Tod wohnt, nämlich im Leben bezüglich des Menschenlebens der Tod bezüglich des Gotteslebens; dieser Widerspruch drängt über die Geburt hinaus und zur Wieder-Geburt der Taufe hin. Die hier berührte Spannung zwischen Leben und Tod gilt schon für das neugeborene Kind, obwohl neuere Auffassungen der Erbsünde mit Recht herausarbeiten, daß sie erst kraft der eigenen Entscheidung des Menschen für den einzelnen gleichsam virulent wird<sup>16</sup>.

Dem Gesagten ließe sich entgegenhalten, mit der Kindertaufe werde man der *Kostbarkeit des Sakramentes* nicht gerecht, werde das Taufsakrament in vielen Fällen nutzlos und deshalb unverantwortlich vertan. — Wie allgemein bekannt ist, bedarf die Kindertaufe notwendig der Ergänzung durch die entsprechende Unterweisung; daher wäre es tatsächlich unverantwortlich, dem Kinde die Taufe zu spenden, wenn nicht seine christliche Erziehung einigermaßen gesichert ist. Falls diese trotzdem ausbleibt, ist das Taufsakrament meistens mehr oder weniger nutzlos vertan; doch handelt der Taufende nicht unverantwortlich, weil die Sakramente nach einem tiefbegründeten Wort *für die Menschen* da und folglich allen Wechselfällen des Menschlichen unterworfen sind. Obwohl solche Enttäuschungen immer wieder eintreten, ist die Kindertaufe zu wagen, da sie den Boden für die christliche Unterweisung bereitet. — Diese trifft nämlich auf ein Menschenkind, das in seiner innersten Tiefe bereits Gott zugewandt und nicht mehr von ihm abgewandt ist, das, schon in das Licht

<sup>12</sup> Eph 5, 8; 1 Pt 2, 9.

<sup>13</sup> Rom 6, 1—11.

<sup>14</sup> Eph 2, 1—10.

<sup>15</sup> Joh 3, 3—7; 1, 13; 1 Pt 1, 3.

<sup>16</sup> Vgl. K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*. Freiburg 1970.

versetzt, nicht mehr in die Finsternis gebannt verharret, das schon am Leben teilhat und nicht mehr im Tod zurückgehalten wird. Damit besteht trotz aller Widerstände, die auch im getauften Kind die Verkündigung erschweren, eine *innerste Übereinstimmung* zwischen der Botschaft und dem jungen Menschen, der allmählich in sie eingeführt wird. Auch erleichtern das Auf- und Annehmen der christlichen Unterweisung die *Heilskräfte*, die dem Kind mit der Taufgnade eingesenkt werden, was zumal vom Glauben, Hoffen und Lieben gilt. Gewiß wirken sie nicht mechanisch; doch entfalten sie sich durch die Begegnung mit der Lehre und dem Leben des Christentums in den immer reiferen Vollzug hinein oder zur personalen Entscheidung hin<sup>17</sup>.

So fügt sich das Christentum in das allgemeine Gesetz des menschlichen Daseins ein, gemäß dem dieses im Durchgang durch das Vorpersonale zum Personalen voranschreitet. Mag man das auch sonst zugeben, so bleibt doch gerade bezüglich der Kindertaufe ein letztes Bedenken auszuräumen, das aus dem Wesen des christlichen Sakramentes erwächst. Dieses ist nämlich darum nicht eine nur *magische* Angelegenheit, weil es nicht lediglich durch das Setzen des Zeichens wirkt, sondern *die Intention* oder Absicht des Empfangenden voraussetzt, kraft deren er das Sakrament und die mit ihm gegebene Gnade annehmen will. Das Sakrament stellt sich also als etwas *eminent Personales* dar, das deshalb einen vorpersonalen Vollzug auszuschließen scheint. — Zur Lösung ist zunächst der oft übertriebene und doch nicht zu entbehrende Unterschied zwischen *opus operatum* und *opus operantis* zu beachten. Das Sakrament wirkt *ex opere operato*, insofern allein das Setzen des Zeichens die Gnade herbeiführt oder verursacht; dabei spielt das *opus operantis* eine Rolle, insofern die Absicht des Empfängers die Disposition dafür schafft, daß das Zeichen wirksam werden kann und nicht ins Leere fällt. Außerdem hat man häufig nicht genug im Auge behalten, daß die Sakramente nicht alle in genau demselben Sinne Sakramente sind und daher zwischen ihnen eine gewisse Verschiedenheit in der Einheit oder eine gewisse Analogie besteht.

Diese beiden Gesichtspunkte zusammengenommen, bringen es mit sich, daß nicht zu jedem Sakrament die Intention oder Absicht des Empfangenden auf genau dieselbe Weise gehört, daß also nicht jedes Sakrament genau das gleiche personale Gepräge aufweist oder einer *vorpersonalen Ausprägung* in einem näher zu bestimmenden Maße zugänglich ist. Auf die Taufe angewandt, heißt das: während beim Erwachsenen die personale

<sup>17</sup> Nicht alle teilen die hier vertretene Auffassung der Taufe, nach der sie die heiligmachende Gnade als übernatürliches Lebensprinzip in den innersten Grund des Menschen senkt. Wer anders denkt, darf aber unsere Auffassung nicht als „Physizismus“ abtun, wie auch schon das geistige Leben nicht allein in den Akten besteht.

Intention des Empfangenden selbst erforderlich ist, wird sie beim Kind auf vorpersonale Weise vollzogen. Damit wird die *Intention des Kindes durch die seiner Eltern ersetzt*, die wie auch bei anderen Entscheidungen stellvertretend für ihr Kind handeln; da dieses noch nicht ein voll selbst-ständiger Mensch ist, bleibt sein Leben in das seiner Eltern eingebettet und bis zu einem gewissen Grad noch *ein* Leben mit ihnen, weshalb sie für das Kind all das und solange übernehmen, was und wie es das Kind selbst zu leisten nicht imstande ist. So wird die personale Entscheidung der Eltern bezüglich der Taufe ihres Kindes für das Kind selbst auf *vorpersonale* Weise wirksam.

Nach allem entspringt die Kindertaufe keineswegs einer ängstlichen Vergewaltigung des jungen Menschen, der um jeden Preis über seinen Kopf hinweg in die Kirche versetzt wird, damit er nur einmal drinnen ist und nicht so leicht wieder herauskann. Vielmehr hat sie ihre Wurzel in der für das menschliche Dasein kennzeichnenden *Spannung zwischen dem Vorpersonalen und dem Personalen*, eine Spannung, der auch das christliche Dasein unterworfen ist, und die durch die betont personale Eigenart des Christentums und seiner Sakramente keineswegs ausgeschlossen wird. Wie es scheint, ist sie für die Frage der Kindertaufe bisher nicht entsprechend ausgewertet worden.



## Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?

*Zu einem Sammelband über die Frage der Säuglingstaufe<sup>1</sup>*

Wer aus dem zwielichtigen Titel der hier anzuzeigenden Veröffentlichung schließen würde, die Autoren dieses Sammelbandes hätten sich zu einem aufklärerischen Kesseltreiben gegen den Brauch der Säuglingstaufe zusammengetan, irrt sich sehr. Sie haben im Gegenteil eine Fülle solider Argumente gegen das böse Barthsche Wort von der „tief unordentlichen Praxis“ der Kindertaufe<sup>2</sup> zusammengetragen; bemerkenswerterweise halten sie diesen Brauch einhellig vom Dogmatiker über den Liturgiker und Pastoraltheologen bis zum Soziologen und Juristen durchaus für „ordentlich“, das heißt auch vor dem Forum differenzierteren heutigen theologischen Denkens über Fragen wie die der Erbsünde, des Heils der ungetauften Kinder, der Heilsnotwendigkeit der Taufe vertretbar.

Daß sie sämtlich gewillt sind, diese „Ordnlichkeit“ nur dort anzuerkennen, wo ein wenigstens rudimentärer Glaube der Familie vorhanden und der Zusammenhang von Taufe und nachfolgendem „Katechumenat“ gewährleistet ist, wird jeder Einsichtige unterschreiben. Die offiziellen Bemühungen vom erneuerten Taufritus her, die bereits dazu geführt haben, daß die Deutsche Bischofskonferenz überall dort, wo der neue Ritus gebraucht wird, das Angebot eines Taufgesprächs angeordnet hat, gehen ja genau in dieser Richtung. Wenn der Brauch als solcher nicht „unordentlich“ ist, so hatte die überkommene — seit 1918 durch can. 750 vergeblich verbotene — Weise der „unbesehenen Kindertaufe“ (203) tatsächlich etwas „tief Unordentliches“ an sich. In einer Welt, in der die Luft nirgendwo mehr christlich ist, muß deutlich gesagt werden, daß ein so „inchoatives“ Sakrament wie die Taufe fragwürdig wird, wenn in der Familie das Klima des Glaubens nicht gegeben ist, aus dem heraus es zur persönlichen Ratifikation der unbewußt empfangenen Gabe kommen kann.

Eine Reihe von Autoren des Sammelbandes tut allerdings einen dritten Schritt, der weit problematischer ist als die beiden ersten, und gegen den ernste pastorale Bedenken erhoben werden müssen. Sie sprechen mehr oder minder unverhohlen ihre Sympathie für „bewußt gläubige Eltern“ aus, die „ihrem Kind die Entscheidung für die Taufe später selbst überlassen wollen“ (182). Mit Verwunderung stellt man fest, daß der „Klappentext“ auf dem rückwärtigen Deckel

<sup>1</sup> Er ist unter dem obigen Titel, hrsg. von Walter Kasper, 1970 im Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz erschienen (241 S.). Alle im Text und in den Anm. ohne weiteren Zusatz angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den genannten Sammelband.

<sup>2</sup> Vgl. 28.

(wer immer für ihn verantwortlich zeichnen mag) diese These schlankweg über den Kopf einer ganzen Reihe der im Band zu Wort kommenden Autoren hinweg zur These der ganzen Veröffentlichung macht, die sich ja auch im Titel mit der gleichen „Schlagseite“ vorstellt. Dort liest man als These des Bandes: „Nicht einfach Abschaffung der Kindertaufe wird gefordert, sondern Freiheit der Entscheidung. Ein dogmatisch vertretbarer Grenzfall sollte nicht Norm kirchlichen Handelns sein.“

Es verdient festgehalten zu werden, daß eine These, die dem Käufer des Buches von Titel und Klappentext her demnach als die These des Buches erscheinen muß, weder von dem einzigen praktischen Seelsorger (Kirchgässner) noch von dem einzigen Soziologen (Zulehner) unter den Mitarbeitern vertreten wird. Der mitarbeitende Kanonist (Neumann) dürfte ihr nach dem Tenor seines Beitrags gewogen sein, aber er sucht die Lösung in einer ganz anderen Richtung, in der ihm nicht viele folgen werden: die Rechtswirkungen der Säuglingstaufe sollten — so meint er — erst mit der Firmung eintreten<sup>3</sup>. Der Staatskirchenrechtler (Hollerbach) stellt lediglich fest, daß der Brauch der Säuglingstaufe nicht grundgesetzwidrig ist und schließt mit einer allgemeinen Mahnung zu „selbstkritischer Volkskirchlichkeit“ (241). Wenn der Liturgiker (Stenzel) von „Taufaufschub“ spricht (104), denkt er offenbar nicht an „bewußt gläubige Eltern“. Der gewichtige dogmenhistorische Beitrag des Bonner Dogmatikers Wilhelm Breuning (72—95) kommt sogar zu ausdrücklicher Ablehnung der These vom Aufschub bei gläubigen Eltern, wenn er feststellt: „Wie sollten Eltern ihre Kinder in die Kirche hineinwachsen lassen, wenn diese Kirche sie nicht als volle Glieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt?“ (95).

Auch der bereits erwähnte hervorragende Beitrag des Soziologen Paul M. Zulehner hält nicht viel von der Idee eines „Kinderkatechumenats“; er fürchtet, daß es zum Ausfall wichtiger Sozialisationsprozesse führen könnte (202); ja, er führt praktisch die ganze Entscheidungs-Ideologie mit einer entwaffnenden Überlegung ad absurdum: „Als Erwachsene würden vor allem erst wieder nur jene getauft, die man auch heute als Kinder ohne Bedenken taufen würde, weil ihre Sozialisation in hohem Grade erwartet werden kann und faktisch auch erreicht wird“ (203).

Den Befürwortern des Modells: Taufaufschub trotz Gläubigkeit der Eltern, damit das Kind sich später selbst für die Taufe entscheiden kann (vgl. 54. 71. 127. 157. 182 f.), kann man den Vorwurf nicht ersparen, daß sie die Gegenrechnung nicht aufgemacht, das heißt daß sie dem Leser die gegen ihr Modell sprechenden Gegengründe vorenthalten haben. Es sei gestattet, auf einige von ihnen kurz hinzuweisen.

1. Eine „Freistellung“ der Säuglingstaufe würde (wenn auch zunächst wohl nur in wenigen Fällen, die aber sicher im Klima der zweiten Aufklärung rasch Schule machen würden) den Bruch mit einer Praxis bedeuten, die — wenn sie

<sup>3</sup> Allein das Gegenargument, daß es dann in der Kirche zwei Arten von Taufen gäbe, eine mit und eine ohne Rechtswirkung, wiegt schwer.

sich auch für das ntl. Zeitalter nicht mit letzter Sicherheit bezeugen läßt (55—71) — fast so alt ist wie die Kirche. Nicht das leiseste Zeichen spricht dafür, daß das, was Cyprian und Hippolyt im beginnenden 3. Jahrhundert völlig geläufig ist<sup>4</sup>, irgendwann einmal revolutionär eingeführt worden wäre (Breuning 72). Eine solche Grundordnung christlichen Lebens, deren Verkündigungswert in einer psychologisch optimalen Situation des Ehe- und Familienlebens überhaupt nicht überschätzt werden kann, darf man nach allen Gesetzen der Pastoral nur „stören“, wenn absolut zwingende Gründe gegen sie sprechen. Aber gerade darin sind sich alle Autoren des vorliegenden Bandes — interessanterweise auch die Verteidiger des oben umschriebenen Entscheidungs-Modells — einig, daß es solche zwingenden Gründe gegen die Säuglingstaufe bei Kindern gläubiger Eltern nicht gibt.

2. Eine sich ausbreitende Koexistenz von getauften mit ungetauften „Entscheidungs“-Kindern im Innern der Kerngemeinde, ja, vielleicht im Innern ein- und derselben Familie (die nach der Taufe der ersten Kinder von der Entscheidungs-Ideologie erfaßt worden wäre), müßte eine unerträgliche Belastung des Gemeinde- und Familienlebens darstellen. Rasch käme es in der öffentlichen Meinung zu einem Gefälle zwischen „unerleuchteten“ Eltern, die ihre neugeborenen Kinder „noch“ taufen lassen und „erleuchteten“ Eltern, die das nicht mehr tun.

Wer will übrigens einem einfachen Christenmenschen klarmachen, daß gläubige Eltern, die ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, dennoch die Säuglingstaufe für „dogmatisch vertretbar“ halten, nur daß sie nicht mehr bereit sind, sie als „Norm kirchlichen Handelns“ anzusehen? Muß die Öffentlichkeit ein solches Phänomen nicht einfachhin unter das Gesamtphänomen der unaufhaltsam fortschreitenden aufklärerischen Demontage der Glaubenssubstanz subsumieren?

3. Keinem der für die Freigabe der Säuglingstaufe eintretenden Autoren darf man unterstellen, daß er sich die Erziehung des Kindes bis zu einer etwaigen Taufe religiös-neutral vorstellt. Sie werden sicher sämtlich dem Satz zustimmen, daß es für gläubige Eltern nur zwei Alternativen gibt: Erziehung aus der empfangenen Taufe heraus oder Erziehung auf die zu empfangende Taufe hin. Gilt aber der Vorwurf der „Manipulation“, dem die genannten Autoren offenbar mit der Freistellungs-These ausweichen wollen, nicht für die eine Lösung genauso wie für die andere? Wenn der eine Achtzehnjährige seinen Eltern vorwirft: Warum habt ihr mich als Säugling taufen lassen?, wird der andere sagen: Warum habt ihr mir unaufhörlich mit der Taufe in den Ohren gelegen?

4. Mit jedwedem Taufaufschub ergibt sich unweigerlich die Frage: Bis wann? Soll dann doch im Laufe der Kindheit getauft werden, wie die Äußerungen über Taufe im schulpflichtigen Alter (185) oder die wiederholten Sympathie-Erklärungen (vgl. etwa 110 u. 157) für die (im übrigen völlig singuläre und wirkungs-

---

<sup>4</sup> Vgl. 75 f.

los gebliebene) Äußerung Gregors von Nazianz über Taufe der Dreijährigen (!) vermuten lassen? Man wird aber doch nicht im Ernst behaupten wollen, bis zum Alter von drei Jahren oder überhaupt im Bereich der Kindheit sei das möglich, was die betreffenden Autoren mit dem Titel des Bandes „Entscheidung“ nennen<sup>5</sup>. Nach allen Erkenntnissen der Psychologie wird man vor einer solchen lebensbestimmenden personalen Entscheidung auch die unruhigen Jahre der Pubertät noch verstreichen lassen müssen. Das Taufalter fiele dann in etwa mit dem Heiratsalter zusammen.

Man muß sich nun nur eine Generalisierung des Entscheidungsmodells vorstellen, die im Hinblick auf seine „Vernünftigkeit“ rascher einsetzen könnte als es manchem lieb ist, um zu erkennen, wie absolut unerträgliche pastorale Folgen sich aus einer solchen Freistellung ergeben könnten: Eine Kirche, die wieder — wie einst im 4. Jahrhundert — unablässig mahnen muß, man solle den Entschluß zur Taufe doch nicht endlos vor sich herschieben (vgl. 104) — eine Kirche, die mehr und mehr zur Kirche ohne Kinder würde; selbst wenn die Perikope Mk 10, 13—16 gegen Jeremias nicht die Kindertaufe meinen sollte, wie 61 f. dargetan wird, so will sie doch sicher den Kindern einen Platz in der Gemeinde Christi sichern — das Ungetauft-Bleiben ungezählter Menschen, die auf dem alten Weg und mit seinen Chancen („vorpersonale Einübung religiös-kirchlichen Verhaltens“ Z u l e h n e r 202) eines Tages zu einer (wenn auch vielleicht nicht vollen) Ratifizierung ihrer unbewußt empfangenen Taufe gekommen wären. Hier muß auch der nein sagen, der nicht daran denkt, sich um der Konservierung der Volkskirche oder gar der Kirchensteuer willen an die Säuglingstaufe zu klammern.

Im Gegensatz zur These von der Freistellung der Säuglingstaufe kommen wir also zum Ergebnis: So wenig man den Brauch der Säuglingstaufe durch kirchliche Gebote oder gar Strafsanktionen einzementieren kann, so wenig sollte man ihn (wo es nicht um das „unbesehene Taufen“ geht) ohne Not stören.

Wenn Bücher wie das vorliegende im Jahre 1970 erscheinen, dann haben sie einen geheimen Adressaten: die Synode der deutschen Bistümer. Man kann nur wünschen, daß die Synodalen auf Grund aufmerksamer und kritischer Lektüre dieses Buches zu drei Schlüssen kommen: daß es weiter Säuglingstaufe geben darf, daß sie in unserer Welt mehr und mehr eine „selektive Säuglingstaufe“ werden muß, das heißt nur dort gespendet wird, wo die religiöse Erziehung gesichert ist, und — daß man gläubige Eltern vor der „tief unordentlichen Praxis“, es der späteren Entscheidung ihrer Kinder zu überlassen, ob sie sich taufen lassen wollen, entschieden warnen muß.

Prof. Dr. Balthasar Fischer

---

<sup>5</sup> Zur theologischen Bedenklichkeit dieser Kategorie vgl. die treffende, auch von der Taufe jedes Erwachsenen geltende Formulierung W. Breunings von der Taufe, „die zuerst Gabe ist, die dem Menschen immer schon zuvorkommt“ (94).



Gassmann, Benno: *Ecclesia reformata*. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Band IV der Reihe „Ökumenische Forschungen“, hrsg. von H. Küng und J. Ratzinger.) Freiburg: Herder, 1968. 480 S. Lw. 48,— DM.

Der Verf. wagt sich an ein Thema, das in manchem für seine Kirche ein „heißes Eisen“ ist. Über den „traditionellen Konfessions- und Kirchenrahmen hinweg“ erforscht er in den vor allem von Zwingli und Calvin bestimmten reformatorischen Bekenntnisschriften (= BS) den Begriff „Kirche“ (Kap. I–VII), vergleicht, bzw. konfrontiert diesen mit der Ekklesiologie der Konstitution „Lumen Gentium“ (= CE) des II. Vatikanischen Konzils (Kap. VIII) und findet bei aller Differenz beachtlich viele Gemeinsamkeiten. Gassmann geht seine Studie methodisch klug an. Dabei ist erkennbar, daß der Systematiker nicht auf die historische Forschung verzichten will, sondern „sich vertiefen in die Anfänge der reformierten Kirchengeschichte, um zu vernehmen, was darin bezüglich Kirche und Reform zur Sprache kommt“ (S. 16). Er sucht nach dem, was für den Reformierten „*Ecclesia reformata*“ bedeutet. Geschicht gruppiert der Verf. die verschiedenen BSen nach Aspekten der historischen und geographischen Zusammengehörigkeit, um dadurch bei der Vielfalt der Kirchenbilder klarer und deutlicher das je Charakteristische zu finden (Kap. I–VII). Dem leichteren Verständnis dient auch die verhältnismäßig stereotype Gliederung der einzelnen Kapitel in 1. einen geschichtlichen Situationsbericht, 2. in den Verweis auf den systematischen Ort der ekklesiologischen Sätze und 3. in das Aufzeigen der Charakteristica der Kirchenbegriffe. Obwohl das Aufzeigen der ekklesiologischen Elemente in den reformierten BSen Hauptziel und Stärke von Gassmanns Werk ist, sollten seine historischen Skizzen, besonders die über die Reformationszeit, nicht übersehen werden. Lebendig geschrieben, bieten sie eine Fülle wichtiger Auskünfte und beweisen ein erstaunliches Einfühlungsvermögen in das Werden und Wachsen der reformierten Bekenntnismgemeinschaften. Nicht Selbstzweck ist diese Geschichtsbetrachtung. Sie soll vielmehr das „reformierte Bekenntnis und ekklesiologische Anliegen“ klarlegen, die Gassmann als „direkte oder indirekte Forderung an die katholische Kirche“ von heute bezeichnet (S. 283). In CE glaubt der Verf. katholischerseits eine erste Antwort gefunden zu haben auf die dringenden Fragen der Reformatoren. In der Grundbestimmung dessen, was, bzw. wer Kirche ist, sieht er sogar eine fast völlige Übereinstimmung zw. der CE und den BSen (S. 304–342). Starke Gegensätze zw. beiden zeigen sich jedoch noch bei der Betrachtung sowohl der Attribute der Kirche (Identifizierung der Kirche Christi mit der kath. Kirche usw. vergl. S. 342–361), als auch bei der Frage nach den Diensten in der Kirche (S. 361–381). Neuaufsätze in der CE lassen allerdings auch hier Berührungspunkte erkennen (S. 386).

Hier muß der Kritiker einige Fragen ansetzen. Gibt es Berührungspunkte erst nach der CE? Ist es historisch richtig, zu sagen, der Bruch, als zeugnishafter Protest, sei im 16. Jh. erfolgt, weil die Kirche auf den Ruf der Reformation nicht einging (S. 303)? Daß auch das Volk Gottes Kirche ist, ist innerhalb der kath. Kirche nicht unbedingt eine Neuentdeckung der CE, wie eine zu bestimmte Betonung vermuten lassen könnte (S. 309). Und liegt die Lösung beim Streit der Konfessionen um das „Petrusamt“ wirklich so stark in der Hand seines Trägers? Nicht polemisch sollen diese Fragen klingen. Noch weniger wollen sie den großartigen und wertvollen, manchmal vielleicht etwas optimistischen Beitrag Gassmanns zur Ökumene schmälern.

Fr. Jürgensmeier, Mainz

Kottje, Raymund — Moeller, Bernd: *Ökumenische Kirchengeschichte I — Alte Kirche und Ostkirche* (Mitarbeiter: A. Benoît, A. Kallis, B. Köttling, E. Lohse, A. Schindler, A. Vögtle). Mainz—München: Matthias-Grünwald—Chr. Kaiser 1970. 298 S. Kart. 16,50 DM.

Mit vorliegendem Band wird ein „neuartiges Unternehmen“ (Vorwort) begonnen, nämlich „der Versuch, Historiker und Theologen der großen christlichen Konfessionen zu einer gemeinschaftlichen Darstellung der Kirchengeschichte zusammenzuführen“. Dies war bisher nicht unternommen worden, obwohl sich seit dem späten 19. Jh., zum Unterschied von früher, in den verschiedenen christlichen Lagern die Bereitschaft steigerte, die Geschichte nicht zu einem „Hauptkampfmittel in den innerchristlichen Auseinandersetzungen“ (Vorwort) zu mißbrauchen, sondern den Dingen mit ruhiger Sachlichkeit zu begegnen. Auf Grund dieser sachlichen Vorarbeit erschien den Herausgebern die Zeit gekommen zum Versuch, „zu ermitteln und in Erscheinung treten zu lassen, inwieweit die Wissenschaft von der Kirchengeschichte in den verschiedenen Lagern ein zusammenhängendes Bild ihres Gegenstandes besitzt“ (Vorwort). Es ist nun in vorliegendem Band

gelungen, diesen Zusammenhang deutlich werden zu lassen, wenngleich im innerkatholischen Lager sich, wohl wegen der Kapitel über Jesus von Nazareth und die Urgemeinde, so schwerwiegende Meinungsverschiedenheiten ergaben, daß E. Iserloh als Herausgeber des Werkes, nicht aber als Mitarbeiter, zurücktrat. — Die Darlegungen werden in vier Abschnitte gegliedert: Geschichte des Urchristentums, Geschichte der Alten Kirche bis Konstantin, Geschichte der Reichskirche bis zum Ausgang der Antike, Geschichte der Ostkirche vom Bilderstreit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

Mit dem Blick auf das Ganze kann gesagt werden: Obwohl hier auf verhältnismäßig kleinem Raum Themen besprochen werden, die schon immer verhandelt wurden, ist es den Mitarbeitern gelungen, gleichsam ganz unbemerkt bisher nicht beachtete Akzente zu setzen. Dabei wird aber der Band nicht zu einer Sammlung von Spezialstudien aus dem weiten Bereich der Alten Kirche und der Ostkirchen, sondern behält durchaus den Charakter eines Handbuches, das in die ganze Thematik der angesprochenen Größen einführt.

Zum Abschluß dieser kurzen Vorstellung des bedeutsamen Beginnes einer neuen Art von Kirchengeschichtsschreibung sei noch auf drei Punkte der inhaltlichen Art der Darstellung hingewiesen. — Zunächst erscheint die Charakterisierung der Gestalt des hl. Ambrosius von Mailand auch etwas von gesunder Kritik an sich zu haben, die in allgemeinen Handbüchern in dieser Weise nicht üblich ist. Es wird festgestellt, daß, im Zusammenhang mit der Begünstigung des Heldenentums durch den Kaiser, Ambrosius als erster christlicher Bischof die These aufstellt, „daß der Irrtum kein Lebensrecht habe“ (146), daß er aber zu wenig unterschieden habe die „nur theoretische Bedeutung“ (146) dieses Satzes und die praktische Nichtanwendbarkeit einer solchen Behauptung, und gerade hier sei er einem „folgeschweren Irrtum erlegen“ (146). — In der Darstellung Benedikts und seines Ordens wird darauf verwiesen, daß auf Grund der Bedeutung der Arbeit, die im Vergleich zur Zeit für das Stundengebet einen sehr breiten Raum einnimmt, die Bedeutung des Mönchtums „in kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht“ (223) ständig zunahm. Diese Gegenüberstellung von Arbeit und Gebet, geistiger, geistlicher, kultureller und wirtschaftlicher Komponenten scheint uns, zumindest für die eigentliche Intention Benedikts und seiner Regel, nicht zutreffend. Bei Benedikt war alles Gebet, war alles auf Gottes Ehre gerichtetes Tun, und wenn es zur kulturellen und wirtschaftlichen Entfaltung kam, dann sicher nicht, weil die Arbeit im Vergleich zum Gebet einen größeren Raum einnahm. Benedikt hatte nicht an erster Stelle Kultur und wirtschaftliche Blüte im Auge und darum darf die Zweiteilung in Arbeit und Stundengebet nicht so verstanden werden, weil sie, wenigstens in der Absicht des Stifters, gar keine Zweiteilung ist. Vielmehr muß gesagt werden: Das Gebet zeitigt gerade auch Kultur und Wirtschaft. — Schließlich wäre es bei der Schilderung der Ikonen im Abschnitt über die Ostkirchen wünschenswert gewesen, auch kurz einzugehen auf die theologische Bedeutung der Ikonen.

E. Sauser, Trier

Kötter, Franz Josef: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566). Münster: Aschendorff 1968. 318 S. Kart. 54,— DM.

Vorliegende Trierer Dissertation sucht Antwort auf die Frage, inwieweit die katholische Katechese von etwa 1500—1566 eine für das 16. Jahrhundert ausreichende Verkündigung vom Sakrament der Eucharistie gegeben hat.

Bestimmte noch im angehenden 15. Jh. der Glaube an Eucharistie und Meßopfer das allgemeine Frömmigkeitsleben, so verlor sich dieses wenig später immer mehr durch die heftigen Angriffe der Reformatoren. Martin Luthers Programmschrift „De Captivitate Babylonica Ecclesiae“ von 1520 mit der starken Polemik gegen den Begriff der Transsubstantiation, gegen die katholische Lehre der Messe als gutes Werk und Opfer, gegen die Sitte des Kommunionempfanges der Laien unter einer Gestalt hatte große Unsicherheit in das gläubige Volk hineingetragen. Von nicht geringerem Einfluß waren sein „Großer“ und „Kleiner Katechismus“ von 1529.

Aus dieser Tatsache ergibt sich die Kernfrage, ob in dieser Zeit die katholische Katechese Luther gleichwertige Katechismen gegenüberzustellen hatte und ob in diesen eine klare und überzeugende Darstellung der katholischen Lehre der Eucharistie und des Meßopfers gegeben wurde.

Geschickt skizziert Fr. J. Kötter im ersten, katechismusgeschichtlichen Teil seiner Untersuchung die katholischen Autoren und deren Situation (S. 24—111), um im zweiten Teil (S. 112—302) kritische Fragen nach der dargebotenen Eucharistielehre zu stellen.

Zunächst behandelt Kötter das „Christiani hominis Institutum“ (1512) und die „Explanatio“ (1533) des Erasmus von Rotterdam. Beide katechetische Werke sind an der Sprache und am Geist der Bibel und der Väter orientiert (S. 115), lassen aber die not-

wendige Klarheit und Vollständigkeit in der Verkündigung der Lehre vom Sakrament der Eucharistie vermissen. Die Frage nach der Realgegenwart Christi bleibt ebenso unerwähnt wie die Transsubstantiation. Vor allem bleiben die vielen theologischen Probleme um das Meßopfer unberücksichtigt (S. 116). Ähnliche Schwächen weist Kötter in den fünf Katechismen des Erasmusschülers Georg Witzel (S. 131) und im „Catechismus“ des Johannes Dietenberger (S. 137) nach.

Die vor 1537 geschriebene „schöne Christliche underrichtung“ des Christian von Honnef (S. 47) legt größten Wert auf den würdigen Empfang der Kommunion (S. 138), liegt aber ansonsten außerhalb des Rahmens der Katecheseliteratur.

Klare Kenntnis der eucharistischen Kontroverspunkte verraten die „Katechismuspredigten“ des Pariser Universitätsprofessors Judocus Clichtoveus (N. b. es ist zu bedauern, daß die Z. 10–15 auf S. 120 völlig versetzt sind) und das 1536 verfaßte „Enchiridion christianae institutionis“ der Scholasters von St. Gereon zu Köln und späteren Kardinals Johannes Gropper. (Es ist mehr als ein Schönheitsfehler, daß auf den Seiten 48, 52 und 56 jeweils Z. 1 der Name Gropper falsch geschrieben wurde.) Gropper gibt deutliche Antwort auf die Fragen der Reformatoren nach der Messe als wahrem Opfer (S. 159–161). Ähnlich gut wie Groppers Enchiridion beurteilt der Verfasser die sechs Bücher des „Catholicus catechismus“ von Friedrich Nausea, Domprediger zu Mainz und seit 1541 Bischof von Wien. Obwohl Nausea in seinem Eucharistieverständnis im Rahmen der ma. Theologie bleibt, gibt er den Gläubigen für das Meßopferverständnis die notwendige Klarheit (S. 182–183). Dieser Klarheit diene auch der sehr eigenständige Katechismus des Dortmunder „Lokalseelsorgers“ Jakob Schöpfer (65–71). Er will nicht theoretische Darlegungen bieten, sondern möchte zum Fruchtbarwerden der heiligen Messe im Frömmigkeitsleben des Christen beitragen (S. 194). Der „Christianae institutionis liber“ wird, als Katechismus des Trierer Diözesankonzils bekannt, weitgehend Ambrosius Pelargus zugeschrieben (S. 72). (Ein Hinweis auf E. Mohr, der Opfercharakter der Messe in der „Apologia“ und im „Hyperaspismus“ des A. Pelargus O. P., Speyer 1965 wäre erwünscht.)

Zu den bedeutendsten katechetischen Werken bis zum Erscheinen des „Catechismus Romanus“ im Jahre 1566 gehören die beiden Mainzer Katechismen von Michael Helding (S. 73–79). Ohne Zweifel ist dieser Domprediger und nachmalige Bischof von Merseburg eine der markantesten Gestalten der pastoralen Erneuerung seiner Zeit. Starken Einfluß übt er auf die katholische Reformbewegung unter Erzbischof Sebastian von Heusenstamm (1545–1555). Heldings 1551 gedruckter Katechismus wurde 1553, 1557, 1570 und 1585 neu aufgelegt. Trotz dieses Erfolges kann eine kritische Beleuchtung seiner katechetischen Werke nicht übersehen, daß wesentliche Punkte der katholischen Eucharistielehre (z. B. Meßopfer) nicht genügend Berücksichtigung gefunden haben.

Mit den Katechismen der Ordensleute Peter de Soto (S. 79), Johannes Fabri (S. 82) und Conrad Clinge (S. 103), der Bischöfe Johann von Maltz (S. 60), Franciscus Sonnius (S. 101) und Julius v. Pflug (S. 105–111) und der späteren Kardinäle Gasparo Contarini (S. 84) und Stanislaus Hosius (S. 96) macht Kötter ebenfalls bekannt. Eine eingehendere Besprechung würde diesen Rahmen überschreiten. An den Katechismen des Petrus Canisius kann jedoch nicht vorübergegangen werden. Hatte der „christlich reine Catechismus“ des Johann Fabri in seinem Verlassen des spätscholastischen Eucharistiedenkens (S. 234) noch eher die Begegnung mit den Neuerern gesucht, so konzentrierte Canisius sein katechetisches Arbeiten voll und ganz auf die Unterweisung seiner katholischen Glaubensbrüder. Seine drei Katechismen, bis zu seinem Tode im Jahre 1597 über 200mal aufgelegt, nehmen den wichtigsten Platz unter den Katechismen vor 1566 ein (S. 85). Wie überall, bestechen auch bei der Behandlung der Eucharistie Übersicht und Klarheit. Auf die Frage: „Was muß man von diesem Sakrament wissen?“ gibt Canisius fünf präzise Antworten.

Man muß wissen: Von der Wahrheit der Eucharistie, von der Transsubstantiation, von der Anbetung, von der Aufopferung und dem Opfer und vom Empfang unter einer oder beiden Gestalten“ (S. 240). Canisius behandelt also ohne Umschweife die Punkte, die in der Kontroverse besonders gefährdet sind. Dennoch ist zu sagen, daß bei aller dogmatischen Korrektheit die Eucharistielehre des Petrus Canisius Ansatzpunkt zu gefährlicher Vereinseitigung dadurch bietet, daß sie das Meßopfergeschehen zu sehr auf das Tun des Priesters konzentriert (S. 261).

Diese Vereinseitigung wurde erst in unserem Jh. wieder aufgebrochen durch die liturgische Bewegung, die das gläubige Volk aktiver am Meßgeschehen beteiligen will. Dem heutigen Katecheten, dem Liturgiker und nicht zuletzt dem Kirchenhistoriker bietet die Arbeit Kötters für den innerkirchlichen und den ökumenischen Dialog wertvolle Dienste.

Fr. Jürgensmeier, Mainz

---

# THEOLOGISCHE NEUERSCHEINUNGEN

Eine Auswahl

---

**Yves Congar / Situation und Aufgabe der Theologie heute.** Ca. 120 Seiten, Paperback ca. 9,80 DM. Best.-Nr. 7194.

**Romano Guardini / Theologische Briefe an einen Freund.** Einsichten an der Grenze des Lebens. Ca. 70 Seiten, ca. 5,— DM. Best.-Nr. 73452.

**Romano Guardini / Die Existenz des Christen.** 516 Seiten, Leinen ca. 38,— DM. Best.-Nr. 73451.

**Klaus Demmer / Sein und Gebot.** Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. 254 Seiten, Leinen ca. 36,— DM. Best.-Nr. 7201.

**Heribert Mühlen / Entsakralisierung.** Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. 568 Seiten, Leinen 32,— DM. Best.-Nr. 75803.

**Hermann Schell / Katholische Dogmatik.** Kritische Ausgabe, hrsg. von J. Hasenfuß und P. W. Scheele, Band II: Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. Ca. 400 Seiten, Leinen ca. 40,— DM. Best.-Nr. 776522. Subskriptionspreis (bis zum Erscheinen von Bd. II) ca. 36,— DM. Best.-Nr. 776523.

**Alfons Skowronek / Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.** Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. 268 Seiten, 28,— DM. Best.-Nr. 7856.

**Albert Warkotsch / Die antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter.** Texte in Übersetzungen. Ca. 540 Seiten, Leinen ca. 34,— DM. Best.-Nr. 7962.

*Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von J. Hasenfuß:*

**Johannes Kadenbach / Das Religionsverständnis von Karl Marx.** Ca. 500 Seiten, kart. ca. 48,— DM. Best.-Nr. 701124.

*Schriften zur Pädagogik und Katechetik, hrsg. von Th. Kampmann und R. Padberg:*

**Alfons Benning / Quellentexte Katholischer Erwachsenenbildung.** Eine Auswahl. Ca. 320 Seiten, Leinen ca. 19,80 DM. Best.-Nr. 781519.

**Paul Ascher / Aufgaben und Möglichkeiten christlicher Jugendarbeit.** Ca. 200 Seiten, Leinen ca. 12,80 DM. Best.-Nr. 781520.

---

## SCHÖNINGH

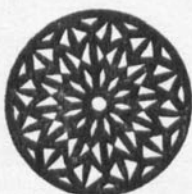
Verlag Ferdinand Schöningh  
479 Paderborn, Postfach 1020

---



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI  
**Lentzen-Deis KG**  
5550 Bernkastel-Kues/Mosel  
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 38

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

B. DREHER

## NEUES PREDIGTWERK

unter Mitarbeit von 200 Fachleuten.  
18 Sonntagsbände und 1 Festtags-  
band, je Band ca. 320 Seiten, Leinen.

Einzelpreis 29,— DM

Subskriptionspreis 24,80 DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

## Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegen-  
den Bibeltexten exemplarisch form-  
und redaktionsgeschichtliche Pro-  
bleme, um ihr Verstehen zu er-  
leichtern. Da die hermeneutischen  
Überlegungen manchem noch zu  
kompliziert erscheinen, macht er  
sie durch didaktische Analysen  
durchschaubar. Die methodischen  
Hinweise vermitteln eine willkom-  
mene Weichenstellung für den Un-  
terricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Bibliotheca Seminarii Clericatus  
12. 6. 71

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Karl Kertelge, Trier  
Begründen die Wunder Jesu den Glauben?

Fritzeo Lentzen-Deis SJ

Der Glaube Jesu — Das Gottesverhältnis Jesu  
von Nazareth als Erfüllung alttestamentlicher  
Glaubens

Bardo Weiß, Mainz

Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologi-  
sches Heilsgut nach Origenes

Martin Rock, Mainz

Zur Theologie der Revolution —  
Ein Literaturbericht

Heribert Schmitz, Trier

Altersgrenze für Kardinäle

Neue theologische Literatur

Ökumenik — Bibelwissenschaft — Dogmatik —  
Kirchenrecht — Sozialethik

Heft 3  
Mai/Juni 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. Dr. Karl Kertelge, 55 Trier, Weberbachstraße 17—18

Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Dels SJ, 6 Frankfurt/M., Offenbacher Landstraße 224

Dr. Bardo Weiß, 65 Mainz 41 — Ebersheim, Römerstraße 23

Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Universität, Sozialethisches Seminar

Prof. Dr. Heribert Schmitz, 5503 Konz, Im Weerberg 9

---

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Begründen die Wunder Jesu den Glauben?

Von Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier

Diese Frage erweist sich in theologischen Diskussionen immer wieder als sehr hartnäckig, aber auch als fruchtbar, um die Möglichkeiten und die Grenzen der exegetischen Argumentation in einer Frage aufzuzeigen, die jede Zeit neu zu beantworten hat. Es geht dabei weniger um die Vergangenheit der Geschichte Jesu und seiner Wunder, sondern um die Gegenwart des Glaubens, seiner Begründung und seines aktuellen Vollzugs. Man mag sich hierzu einmal die Frage stellen, ob die Christen eigentlich wegen der *Wunder* Jesu glauben und nicht eher wegen *Jesus*, seiner Sendung von Gott und seiner eigentlichen Bedeutung für die Welt. Nun lassen sich die Wunder Jesu gewiß nicht losgelöst von seiner Person und seiner Sendung betrachten. Aber es ist doch zu fragen, welche Bedeutung ihnen im Hinblick auf eine sachgerechte Beschreibung der Sendung Jesu zukommt. Gegenüber einer Neigung, die Wunder Jesu für sich zu betrachten und ihnen ein argumentatives Gewicht, losgelöst von ihrem christologisch-kerygmatischen Charakter und im voraus zu ihm beizulegen, verdient doch immerhin Beachtung, daß das christliche Glaubensbekenntnis nicht ausdrücklich den Glauben an die Wunder Jesu verlangt, wohl aber sehr zentral an Jesus<sup>1</sup>. Was liegt dann aber eigentlich im Zusammenhang mit der Glaubensfrage so sehr an den Wundern Jesu? Wie haben wir nach dem Zeugnis des NT die Bedeutung der Wunder Jesu auch für den Glauben zu beschreiben?

## I. Die apologetische Argumentation

Offenkundig stehen wir in dieser Frage immer noch unter dem Eindruck einer früheren, apologetischen Argumentation, die etwa folgendermaßen vorging: Wunder sind besondere Zeichen und Erweise Gottes auf Erden, durch die er gelegentlich die Gesetzmäßigkeit der Natur durchbricht und seine Macht über die Naturgewalten und das menschliche Leben beweist. Oder etwas „naturwissenschaftlicher“: Wunder sind innerweltlich nachweisbare Phänomene, deren Ablauf sich natürlicherweise nicht erklären läßt und infolgedessen eine übernatürliche Kausalität voraussetzt. Unter diesem Wunderbegriff werden sowohl die wunderbaren Krankenheilungen von Lourdes als auch die Wunder Jesu und der Apostel und schließlich die im Alten Testament berichteten wunderbaren Vor-

bisherige  
Argumentation  
trifft die  
Theologie

<sup>1</sup> Auf die erst im 19. Jahrhundert begegnenden dogmatischen Bezüge auf die Wunder werden wir noch zu sprechen kommen.



gänge zusammengefaßt. Durch seine Wunder hätte Jesus danach seine übernatürliche, göttliche Macht demonstriert. Infolgedessen haben die von den Evangelien berichteten Wunder Jesu als eindeutige, augenscheinliche Beweise für seine Gottheit zu gelten. So lesen wir zum Beispiel bei L. Fonck<sup>2</sup>: Die Wunder dienen „als göttliches Zeugnis zur Begründung und Bekräftigung des Glaubens an die Offenbarung der Wahrheiten und Satzungen des Herrn“. Die Menschen sollten „durch die äußeren, sinnfälligen Wirkungen zur Erkenntnis der verborgenen Ursachen und der göttlichen Offenbarung geleitet“ werden.

Es sei hier darauf verzichtet, die geistesgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dieses Wunderbegriffs im einzelnen zu analysieren<sup>3</sup>. Wir begnügen uns in diesem Zusammenhang, auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, die der Kritik bedürfen.

1. Man versucht, die ihrem Wesen nach übernatürliche Offenbarungswahrheit durch äußere Zeugnisse zu begründen. Damit wird verkannt, daß die an sich übernatürliche Offenbarungswahrheit nur aus sich selbst begründet werden kann. Ihr entscheidendes Zeugnis ist das Selbstzeugnis Gottes im Glauben und Bekenntnis der Kirche. Demgegenüber müssen alle „Angemessenheitsbeweise“ als sekundär erscheinen.
2. Man versteht die Wunderberichte der Evangelien als äußere Zeugnisse, das heißt als Berichterstattung von historisch einsichtigen Ereignissen. Dabei ist jedoch übersehen, daß die Wunder Jesu, wie sie uns die Evangelien überliefern, nicht neben der Offenbarung stehen, die etwa im Wort Jesu erfolgt. Die Wunder Jesu werden vielmehr selbst auch als Offenbarungsereignisse verstanden. Sie sind nicht nur die äußere Illustration der transzendenten Offenbarung Gottes, sondern selbst Äußerungen des einen Offenbarungsgeschehens.

Wir sehen also, daß der soeben kritisierte Wunderbegriff im Hinblick auf das Neue Testament und sein Zeugnis von Jesus unzureichend ist. Mit diesem Wunderbegriff wird die eigentliche Intention der neutestamentlichen Wunderberichte nicht erfaßt. Sein Interesse liegt von vornherein bei einer stark naturbezogenen religiösen Erfahrung. Dagegen ergibt sich vom biblischen Zeugnis über das Wirken Gottes her ein anderer Ansatz. Ausgangspunkt für die Bestimmung dessen, was ein Wunder ist, ist nicht ein bestimmter Begriff von der Naturwirklichkeit, sondern die Erfahrung von der Geschichte Gottes mit den Menschen. In

<sup>2</sup> L. Fonck, Die Wunder Jesu im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert. I. Band, Innsbruck 1907, 8 f.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu H. Fries: Handbuch theologischer Grundbegriffe II 888 f.; L. Monden, Theologie des Wunders, Freiburg, Basel, Wien 1961, 48–51.

der atl.-ntl. Wundererfahrung bezeugt sich Gott nicht eigentlich als Herr der Natur, der an einzelnen Stellen gelegentlich einmal den Naturzusammenhang gleichsam durchlöchert und so auf die Naturerfahrung des Menschen einwirkt, sondern als der Herr der menschlichen Geschichte, der ständig im Geschehen seines Volkes handelt, und zwar führend, schützend, verteidigend und strafend — immer zum Heil seines Volkes. Gottes Handeln mit den Menschen und an den Menschen ist von seinem tiefsten Grund her Heilshandeln, das er sein Volk in den Wundern zeichenhaft erfahren läßt. An der naturwissenschaftlichen Möglichkeit und der Art und Weise des Ablaufs von Wundern zeigen die biblischen Wunderberichte kein Interesse. Ihnen sind Wunder im Sinne einer historisch-naturwissenschaftlich konstatierbaren Objektivität fremd. Darum verfehlt auch jede naturhaft objektivierende Beschreibung des wunderbaren Geschehens die eigentliche Aussage des biblischen Zeugnisses.

Wir haben uns also den Abstand zwischen dem oben skizzierten apologetischen und dem biblischen Wunderbegriff vor Augen zu halten, wenn wir die Frage zu beantworten suchen, was die Wunder Jesu zur Begründung des christlichen Glaubens beitragen. Die Frage bleibt der katholischen Theologie auch deswegen aufgetragen, weil das I. Vatikanische Konzil im Zusammenhang mit der Frage der Glaubensbegründung einiges Gewicht auf die Wunder gelegt hat. Danach gehören die Wunder zusammen mit den „Weissagungen“ (*prophetiae*) zu den göttlichen Taten, durch die der Glaube der Christen eine gewisse Hilfe erfahre. Von ihnen wird gesagt, daß sie „Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen in reichem Maße deutlich zeigen“; deshalb seien sie „*divinae revelationis signa ... certissima et omnium intelligentiae accomodata*“ (DS 3009). Gerade dieser Satz bereitet den Theologen einige Verlegenheit. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Erklärung des Konzils unter dem Einfluß der apologetischen Theologie ihrer Zeit entstanden ist<sup>4</sup>. Daher wird man von ihr nicht ohne weiteres die Erkenntnisse einer weiter entwickelten Exegese und fundamentaltheologischen Argumentation erwarten dürfen. Die uns zunächst auffallenden Schwierigkeiten dieses Textes erleichtern sich jedoch, wenn der Zusammenhang dieser Sätze beachtet wird. Nach dem vorhergehenden Satz (DS 3008) steht dem Konzil nämlich fest, daß der Glaube nur auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin zustande kommt. Der Glaube hat also keinen anderen Grund als den sich offenbarenden Gott. Daneben haben die Wunder<sup>5</sup> nur supplementäre Bedeutung („damit dennoch unser Glaubensgehorsam der Vernunft entspreche . . .“).

<sup>4</sup> Dies gilt ebenso, wenn nicht gar noch mehr für den zweiten Satz aus dem Antimodernisteneid, DS 3539.

<sup>5</sup> Das Konzil spricht zwar allgemein von „*miracula*“, denkt aber offenkundig besonders an die Wunder Jesu.

Diese nicht unwesentliche Feststellung in der Beurteilung der Wunder bedarf freilich einer eigenen Abgrenzung gegenüber naheliegenden Mißverständnissen, die sich vom NT und seiner Bewertung der Wunder Jesu her verbieten. Es sei daher im folgenden nach den Kriterien des ntl. Wunderverständnisses gefragt. Abschließend soll dann eine theologische Synthese bezüglich der eingangs gestellten Frage versucht werden.

NTl. Wunder  
verständnis

## II. „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“

Nach Jo 4, 48 spricht Jesus dieses befremdliche Wort zum königlichen Beamten, der ihn um die Heilung seines Sohnes bittet. Befremdlich ist das Wort Jesu zunächst deswegen, weil in der Bitte des Vaters doch auch schon ein bestimmter Glaube an Jesus vorgegeben ist, dann aber auch im Hinblick auf das erste Wunder Jesu, das der Evangelist in 2, 11 mit der Bemerkung abschließt: „Er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ Der Evangelist gibt also deutlich zu erkennen, daß ihm an den „Zeichen“ Jesu durchaus etwas liegt, und zwar auch im Hinblick auf den Glauben. Ja, dies wird sogar zur wesentlichen Intention des Evangeliums: „Noch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist und damit ihr im Glauben das Leben in seinem Namen habt“ (20, 30 f.). Die hier aufgewiesene Spannung läßt sich nicht dadurch beheben, daß man das erste Wort (4, 48) Jesus selbst und die beiden anderen Äußerungen dem Evangelisten zuschreibt. Der Evangelist hat um diese Spannung selbst gewußt, und er ist auch dafür verantwortlich, daß die Bemerkung Jesu in 4, 48 so überraschend wirkt<sup>6</sup>. Für Johannes gilt beides nebeneinander: Die Wunder Jesu führen als „Zeichen“ (im johanneischen Sinne) zum Glauben, und: ein Glaube, der sich nur auf „Zeichen und Wunder“ gründet, ist nicht der von Jesus selbst bestätigte Glaube. Die Wendung „Zeichen und Wunder“ hat hier eine pejorative Bedeutung. Ähnlich wie in Mk 13, 22 Par. kennzeichnet sie die verführerische Macht von Wundern, der Menschen mit schwärmerisch-religiösen Erwartungen leicht erlegen sind. Hierzu bietet Josephus einige zeitgenössische Beispiele (Ant XX 97 f. 167–169; Bell VII 43), von denen sich auch im NT noch Spuren finden (vgl. Apg 5, 36). Der Glaube, den Jesus begründet, bedarf nach Johannes eigentlich nicht konstatierbarer und

Joh 4, 48  
→ Joh 2, 11

Wunder  
führen  
nicht  
den  
Glaubensbeginn  
her

<sup>6</sup> Nach R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (Herders theol. Komm. zum NT IV, 1), Freiburg, Basel, Wien 1965, 500, bringt der Evangelist mit diesem Wort seine „Wunderkritik“ zum Ausdruck: „Die Erzählung selbst, ein einfacher Wunderbericht mit der typischen Konstatierung der eingetretenen Heilung, erweckte seine Kritik, die er mit dem Logion V 48 zum Ausdruck brachte.“

legitimierender „Zeichen und Wunder“. Der Auferstandene verweist nach Jo 20, 29 in seinem Wort an Thomas auf den Glauben, der sich nicht von einer Demonstration der Glaubwürdigkeit des Zu-Glaubenden abhängig macht. Auch die Wunder Jesu im Johannesevangelium, angefangen vom Weinwunder, sind im Sinne des Evangelisten nicht als Demonstrationen zu verstehen, sondern als „Zeichen“, das heißt als Hinweise auf die geschichtliche Selbstoffenbarung Jesu, der seine Jünger im Glauben entsprechen. Diese Intention der Wunder Jesu fordert, daß man nicht auf beobachtbare Fakten des Wundertuns Jesu insistiert, sondern daß die einzelnen Taten als bedeutungsvolle Hinweise auf den Offenbarungsvorgang, der sich im gesamten geschichtlichen Wirken Jesu vollzieht, durchschaut werden. Der Glaube, auf den das gesamte Wirken Jesu zielt, soll in der Begegnung mit Jesus selbst und im Verstehen seiner Sendung Grund gewinnen; er vermag so schließlich auch die hinweisenden „Zeichen“ hinter sich zu lassen, ohne ihren didaktisch-katechetischen Wert zu übersehen. So steht im Johannesevangelium neben dem „Zeichen“ vielfach das Wort Jesu, etwa beim Brotwunder und bei der Blindenheilung. In Jo 6 ist deutlich zu erkennen, daß das Wunder nur einführenden Charakter hat, während die eigentliche „Sache“ danach in der umfangreichen Brotrede als Selbstoffenbarung Jesu zur Sprache kommt. Dagegen hat die Erweckung des Lazarus in 11, 33–44 im Hinblick auf die vorhergehende Selbstoffenbarung Jesu in 11, 25–27 eine nachträglich-symbolische Bedeutung<sup>7</sup>, nämlich als Bestätigung der Glaubenserfahrung (V. 27), wie V. 40 ausdrückt: Es geht auch hier um das „Schauen“ der „Herrlichkeit Gottes“<sup>8</sup>.

Eine ähnliche Spannung wie im Johannesevangelium zeigt sich auch bei den *Synoptikern* bezüglich der Wunder Jesu. Vor allem die an vier verschiedenen Stellen überlieferte Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus warnt davor, die Wunder zu unbefangen und unmittelbar als Argumente für den Glauben zu gebrauchen. „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht fordert ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben, es sei denn das Zeichen des Jonas“ (Mt 16, 4 Parr.). Dennoch wirkt Jesus allenthalben Wunder. Aber die Wunder Jesu geschehen nicht im Sinne der Zeichenforderung als augenfällige Beweise seiner messianischen Sendung, sondern im Sinne einer Selbstbekundung seiner Sendung. Die Wunder lassen in besonderer Weise den Anspruch Jesu erkennen, der seiner gesamten Verkündigung eignet.

<sup>7</sup> Zugleich wird die Erweckung des Toten paradoxerweise zum Anlaß für den Todesbeschluß des Hohen Rates (11, 47 ff.).

<sup>8</sup> Die Traditionsgeschichte dieser Perikope ist nicht leicht zu erhellen. Einen Versuch hierzu unternimmt R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Theologische Perspektiven), Düsseldorf 1967, 105 f. Zur Interpretation der Perikope vgl. ebd. 114–117.



### III. Die kerygmatisch-lehrhafte Bedeutung der Wunder

Um Jesus zu verstehen, bedurfte es der Begegnung mit ihm, der vorbehaltlosen Bereitschaft zur Nachfolge. Die Wunder mochten zunächst die Aufmerksamkeit auf Jesus lenken. Aber daß er der von Gott gesandte Heilbringer sei, erfahren seine Jünger nicht zuerst aus den Wundern, sondern in und aus der Nachfolge Jesu.

*Verkündigung*  
*Wunder*  
*Wort und Tat*  
*aus dem F.*  
*herauszuheben*

Nun sind die Wunder nach den synoptischen Evangelien nicht mehr nur erste Hinweise auf Jesus, sondern schon Deutungen seiner Heilssendung. Ihre wahre Bedeutung zeigen sie innerhalb des Evangeliums. Man kann sie daher nicht einfach aus dem Evangelium herauslösen und als rein objektive Phänomene für sich betrachten, ohne ihre eigentliche Bedeutung damit zu gefährden. Die Evangelisten verwenden die Wunder Jesu derart, daß sie in ihre Berichte immer auch ihre Interpretation mit einfließen lassen. Während im vierten Evangelium das Wunder an verschiedenen Stellen von der darauffolgenden Offenbarungsrede Jesu „überholt“ wird, stellen die Wunder in der Darstellung der Synoptiker selbst eine katechetische Deutung der Sendung Jesu dar. Anders gesagt: Die Wunder werden für lehrhafte Zwecke in Dienst genommen. Sie sind jetzt nicht mehr nur Erinnerungen an einzelne Taten Jesu. Diese sind in ihnen zweifellos auch mit enthalten. Aber die eigentliche Absicht der Evangelienberichte vom wunderbaren Wirken Jesu ist nicht das Staunen vor dem Ungewöhnlichen und Außerordentlichen seiner Taten, sondern das Staunen vor ihm und mehr noch das Begreifen seiner wahren Sendung. Auf die von Markus als erstes Wunder geschilderte Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum reagieren die erstaunten Anwesenden bezeichnenderweise mit dem Ausruf: „Was ist das? Eine neue Lehre in Vollmacht“ (Mk 1, 27). Die Vollmacht Jesu erfahren die Menschen in seinem gesamten Wirken. Aber sie erfahren hier nicht nur, daß Jesus Vollmacht hat, sondern auch, welcher Art diese Vollmacht ist. Das bedeutet: Jesus demonstriert nicht in seinen Wundern Vollmacht ad oculos, sondern er erweist seine Vollmacht als befreiende Macht über die „bösen Geister“, eben zum Heil und Besten der Menschen. Mit diesem Wunder hat Jesus selbst im Sinne des Evangelisten ein gutes Stück Katechese gegeben. Freilich ist es im Markusevangelium so, daß das Verständnis der Sendung Jesu und damit auch die wahre Bedeutung seiner Wunder selbst den Jüngern während seines öffentlichen Wirkens verborgen bleibt. Erst im Lichte der Auferstehung Jesu wird verständlich, was in den Wundern eigentlich geschieht, und dies sucht der Evangelist darzustellen<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> In einer eigenen Untersuchung habe ich diese Zusammenhänge dargestellt: K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970.

Den lehrhaften Charakter der Wunder Jesu wird man allerdings nicht in einem abstrakten Begriff von „Lehre“ suchen dürfen. Die Geschichte Jesu bietet keine andere Lehre als eben diese Geschichte selbst. Das heißt: Das geschichtliche Wirken Jesu wird zur Lehre für die christliche Gemeinde. Sie erfährt aus ihm und damit vor allem auch aus seinen Wundern, worin die Sendung Jesu besteht. Sie hat aus seinem Wirken zu lernen, um seine Sendung geschichtlich weiter zu bezeugen und fortzuführen, wie beispielhaft die Aussendung der Zwölf (Mk 6, 7—13 Parr.) deutlich macht: „Er gab ihnen Macht über die unreinen Geister.“

In diesem Rahmen findet auch die Heilung des Gelähmten (Mk 2, 1—12 Parr.) ihre Erklärung. Jesus gewährt das Wunder zum Erweis dafür, „daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden“. Auch hier ist nicht von einem Wunderbeweis im üblichen Sinne des Wortes zu sprechen. Die Heilung des Gelähmten „erweist“ die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Das Wunder dient also in nachhelfender Weise, nachdem Jesus selbst bereits vorher das sündenvergebende Wort gesprochen und dadurch unmittelbar seine Vollmacht erwiesen hat, dem Erweis jener Vollmacht, die die Gemeinde in ihrer Praxis in Anspruch nimmt. Die Berufung der Gemeinde auf Jesu Vorbild und Autorität kommt bei Matthäus am Ende der Erzählung besonders klar zum Ausdruck: Die Volksmenge preist Gott, „der den Menschen solche Macht gegeben hat“ (Mt 9, 8).

#### IV. Die „ureigenen“ Taten Jesu

Lehrhaft ist die gesamte Geschichte des Wunderwirkens Jesu. Wenigstens hat die urchristliche Gemeinde sie so erfahren und aus ihrer Erfahrung heraus die Erzählungen von den Wundern Jesu überliefert. Sie benutzte dazu die in ihrer Zeit gebräuchlichen Erzählungsschemata, ohne sich jeweils genau Rechenschaft zu geben, ob die einzelnen Elemente des mit einer gewissen Selbstverständlichkeit angewandten Erzählungsschemas auch hinreichend mit den Taten Jesu übereinstimmten und so auch die Sache des geschichtlichen Wirkens Jesu adäquat trafen. Aus einem Vergleich der Wundererzählungen der Evangelien mit jüdischen und hellenistischen Wundergeschichten, etwa aus dem Leben des Apollonius von Tyana nach der Darstellung des römischen Hofschriststellers Philostratos, läßt sich die Übereinstimmung in einzelnen Formelementen der auf beiden Seiten angewandten Erzählungsschemata leicht erkennen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gelegentlich nicht nur das gleiche Erzählungsschema, sondern auch bestimmte Stoffelemente der Wundergattung, wie sie in Wundererzählungen verschiedenster Religionen und Zeiten wiederkehren, auch in die Überlieferung von den wunderbaren Taten Jesu eingeflossen sind. Dann wird allerdings die Frage zu stellen

sein, ob und wie weit solche Einflüsse die Ursprünglichkeit und „Echtheit“ der im NT überlieferten Wunder Jesu beeinträchtigen. Ohne hierzu an dieser Stelle eine erschöpfende und abschließende Antwort zu geben, ist darauf hinzuweisen, daß die ältesten Überlieferungen von Jesus, die in den Evangelien verarbeitet sind, übereinstimmend von einem zeichenhaften Wirken Jesu, vor allem in Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, berichten, das freilich nicht unverbunden neben seiner Reich-Gottes-Verkündigung steht, sondern durch diese und schließlich durch seine eigene Autorität Eindeutigkeit erlangt. Hierfür ist das Wort Jesu aus der vorevangeliaren Logiquelle aufschlußreich: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20; Mt 12, 28). Hiernach läßt sich nicht schon am Phänomen der Dämonenaustreibung als solchem ablesen, von welcher Bedeutung es ist. Erst von Jesus her und durch ihren Bezug auf ihn erlangt die Tat ihre Eindeutigkeit als Ereignis des Reiches Gottes unter den Menschen. Daß die Taten Jesu auch anders gedeutet werden konnten und tatsächlich auch anders gedeutet wurden, zeigt Mk 3, 22: „Er hat den Beelzebub, und: Durch den Herrscher der Dämonen treibt er die Dämonen aus“; und seine eigenen Angehörigen sagten: „Er ist von Sinnen“ (3, 21). Die Wunder, die Jesus tut, verhindern nicht, daß man Anstoß an ihm nimmt (Mt 11, 5 f. Par.).

Es ist hier nicht der Ort, um im einzelnen die angeschnittenen Fragen weiter zu verfolgen<sup>10</sup>. Zur Frage der „ureigenen Taten“ Jesu, soweit sie im Rahmen der Evangelienauslegung als exegetische Frage zu behandeln ist, hat kürzlich R. Pesch in einer bemerkenswerten „Quaestio Disputata“ Stellung genommen<sup>11</sup>. Jedenfalls läßt sich die Tatsachenfrage, die sich heute vor allem in mehr popularwissenschaftlichen Diskussionen als sehr hartnäckig erweist, bezüglich der Wunder Jesu nicht „einfach“ erledigen. Sowohl eine globale Anerkennung aller Jesus-Überlieferungen als rein historischer Fakten als auch eine generelle Bestreitung der Wunder Jesu auf Grund eines aufklärerischen Wirklichkeitsbegriffs wird dem Befund des NT nicht gerecht. Da die Evangelisten selbst über tatsächlich Geschehenes nicht nur und nicht zuerst informieren, sondern dieses vor allem auch interpretieren, stellt sich für sie die Frage nach dem letztlich und unbedingt historisch Erhätbaren der wunderbaren Geschichte Jesu nicht. Sie haben die Geschichte Jesu von vornherein als zu verkündigende Geschichte verstanden. Wenn wir nach den ureigenen Taten Jesu fragen, können wir es nur mit den ntl. Zeugen und nicht an ihnen vorbei tun.

<sup>10</sup> Zur religionsgeschichtlichen Seite der Wunder Jesu hoffe ich, bald eine eigene Arbeit vorlegen zu können.

<sup>11</sup> R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones Disputatae 52), Freiburg, Basel, Wien 1970.

## V. Glaube auch ohne Wunder?

Auf Grund der ntl. Wunderüberlieferung haben wir festzustellen, daß Jesus Wunder wirkt, um den Menschen zu helfen und zeichenhaft das Heilswirken Gottes zu signalisieren. Jesus wirkt seine Wunder nicht, um sich den Ungläubigen gegenüber in offenbaren, beweiskräftigen Zeichen auszuweisen. Er überfällt die Menschen nicht mit seinen Wundern, um sie gleichsam in die Knie zu zwingen. Vielmehr rechnet er bei seinen Wundern wie in seiner gesamten Verkündigung mit dem Glauben der Menschen, der freilich erst durch das Wirken Jesu geweckt und zu sich selbst gebracht wird. Auch an den Stellen, wo der Glaube durch das Wunder vorausgesetzt wird (vgl. Mk 5, 34; Lk 17, 19), handelt es sich um Glauben an Jesus, den dieser selbst hervorruft. Das Beispiel des für seinen kranken Sohn bittenden Vaters in Mk 9, 14—29 zeigt sehr eindrucksvoll, daß der durch Jesus geforderte Glaube immer noch den Unglauben bei sich hat, der nicht anders überwunden wird als durch Jesus selbst: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (9, 24). In ähnlicher Weise zeigt auch der königliche Beamte in Jo 4, 50 gegenüber dem Wort Jesu Glauben. Es ist ein Glaube, der immer auch noch der weiteren Führung und Klärung durch Jesus bedarf. Dabei ist nicht das Wunder selbst der Grund des Glaubens, sondern Jesus und sein Wort. Der Blindgeborene, dem Jesus nach Jo 9, 1 ff. die Augen geöffnet hat, wird schließlich von ihm zu jenem Glauben gebracht (9, 35—38), für den der Evangelist mit seinem ganzen Buch (20, 31) seine Leser (wohl nur erinnernd und ermahnend) gewinnen will.

Wollen die Wunder also in einem bestimmten Sinne zum Glauben an Jesus führen, so ist der Glaube doch nicht vom Wunder abhängig. Das Eigentliche ist der Glaube an Jesus bzw., ursprünglicher gesagt, die Nachfolge Jesu. Offenkundig konnte der Apostel Paulus in seiner Christus-Verkündigung auch ohne den Hinweis auf die Wunder Jesu auskommen — wohl nicht deswegen, weil er von ihnen nichts gewußt hätte, sondern weil er Jesus als den Gekreuzigten verkündet und das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1, 18) als das eindeutige Offenbarungswort versteht, dem in ebenso eindeutiger Weise der Glaubensgehorsam der Christen zu entsprechen hat. Den christlichen Glauben grenzt Paulus damit sowohl gegen die jüdische Zeichenforderung als auch gegen den griechischen Weg der Gnosis ab (1, 22 f.). Der Glaube ist die genuin christliche Weise der Gotteserfahrung; er gründet sich allein auf Jesus, und das bedeutet auf den Gekreuzigten und Auferstandenen, insofern in Kreuz und Auferstehung Jesu Gott das Heil der Welt wirkt und dieses Heil im Glauben erfahren und vermittelt wird.

Die Christusverkündigung des Paulus erscheint so als härter und konsequenter; sie zielt eindeutig auf den Glauben als die Weise, in der das



christliche Heil erlangt wird und erhalten bleibt. Aber auch die Evangelien kommen nicht ohne den paulinischen Ansatz aus, wenn sie Christusverkündigung mit Hilfe der Wunder Jesu betreiben. Die Wunder erlangen ihre Eindeutigkeit durch Jesus selbst, wie wir oben feststellten, und das bedeutet letztlich auch: durch Jesus als den Gekreuzigten und Auf-erstandenen. Insofern die evangelischen Wunderberichte immer auch das Kreuz und die Auferstehung Jesu reflektieren, werden sie zur vermittelnden Glaubensbegründung geeignet.

## VI. Versuch einer Synthese

Mit dem letzten Satz haben wir bereits angedeutet, wie sich in der Frage der Bedeutung der Wunder Jesu für die Glaubensbegründung eine theologische Synthese zwischen dem Schriftzeugnis des NT und dem dogmatisch entwickelten kirchlichen Glaubensverständnis ergeben könnte. Schwerlich wird eine Theologie, die sich der Schrift und dem kirchlichen Glaubenszeugnis verpflichtet weiß, auf eine Synthese dieser Art verzichten können. Dabei sollte allgemein angenommen werden, daß das Evangelium als die eigentliche, oberste und durch keine spätere Dogmenentwicklung überholbare Norm des christlichen Glaubensverständnisses zu gelten hat. Demnach kann eine geschichtlich denkende Theologie sich nicht unmittelbar und an der kirchlichen Glaubensüberlieferung vorbei auf das ntl. Evangelium beziehen. Schon im NT selbst ist zu sehen, daß das Evangelium auf den Glauben und damit auf die geschichtlichen Entfaltungen des Glaubens bezogen ist und ihrer vermittelnden Überlieferung bedarf. Eine Synthese zwischen sekundärer kirchlicher Glaubensüberlieferung und dem Evangelium des NT hat vor allem den Sinn, das christliche Glaubensverständnis durch einen kritisch klärenden Rückbezug der kirchlichen Überlieferung auf die Schrift weiterzutreiben.

Bezüglich der verbindlichen kirchlichen Glaubenslehre beziehen wir uns hier einerseits auf die großen Glaubensbekenntnisse der Kirche, in denen die Wunder Jesu keine Rolle spielen, und andererseits auf die oben bereits zitierten Sätze des Vaticanum I, die den Wundern eine gewisse supplementäre und subsidiäre Bedeutung für die Glaubensbegründung zuschreiben. Die Wunder Jesu sind danach nicht oder zumindest nicht unmittelbar Gegenstand des Glaubens gewesen und waren bis zum 19. Jahrhundert auch nicht Gegenstand einer dogmatischen Definition<sup>12</sup>. Wenn die Wunder Jesu in der kirchlichen Glaubensverkündigung weitgehend nicht zu einem besonderen Thema werden, so widerspricht das nicht notwendig dem Zeugnis des NT. Die Wunder Jesu gehören zum Ganzen des Evangeliums und kommen daher auch eigentlich erst als

<sup>12</sup> Vgl. A. Kolping: LThK <sup>2</sup>X 1263.

Evangelium, als Heilsbotschaft von Jesus Christus, zur Sprache. Die Briefe des Apostels Paulus bestätigen auf ihre Weise, daß christliche Glaubensverkündigung nicht unbedingt auf die Wunder Jesu angewiesen ist.

Soll den Wundern Jesu dennoch supplementäre Bedeutung für die Glaubensbegründung zukommen, so läßt sich solche aus- und nachhelfende Bedeutung mit den ntl. Evangelien nicht auf eine bloße Faktizität der Wunder beziehen. Die unbedingte Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus weist hin auf die Grenze einer theologischen Argumentation mit den Wundern Jesu. Da die Wunder nur im Zusammenhang mit der gesamten Verkündigung Jesu zu verstehen sind, dürfen sie hieraus nicht ohne weiteres gelöst werden. Innerhalb der evangeliiaren Jesus-Verkündigung haben die Wunder lehrhaft-verweisenden Charakter. In ihnen wird deutlich, wie die Sendung Jesu zu verstehen ist. Der Glaube, zu dem die Wunder hinführen wollen, bleibt dabei allein in der Begegnung mit Jesus begründet<sup>13</sup>. Diesen auf Jesus verweisenden<sup>14</sup> Charakter der Wunder gilt es zu bewahren und in aller katechetisch-verkündenden Unterweisung herauszustellen.

Die christliche Glaubensverkündigung braucht daher heute nicht bequemerweise, um die *Wunderproblematik* zu umgehen, auf die Wunder Jesu zu verzichten — etwa mit dem Hinweis, daß es im christlichen Glauben auch nach dem NT um zentralere Dinge gehe als um die Wunder. Das ist nur teilweise richtig. Es ist ja keineswegs in unser Belieben gestellt, das eine aus dem Neuen Testament anzunehmen und das andere nicht. Die Heilige Schrift ist Wort Gottes als ganze, eben als das umfassende Zeugnis der an uns ergangenen Botschaft von unserer Berufung durch Gott. Das bedeutet freilich nicht umgekehrt, daß jedes in der Bibel niedergeschriebene Einzelwort als solches auch schon Wort Gottes sei im Sinne der Verbalinspiration. Die Einzelaussage und das Einzelwort der Bibel ist „Wort Gottes“ als jeweils geschichtlich bedingte Artikulation des übergreifenden Logos des uns ansprechenden lebendigen Gottes. Daher hindert auch der Hinweis auf die Inspiration nicht daran, zwischen dieser und jener Aussage des Neuen Testaments sachlich zu differenzieren. Es ist zweifellos so, daß wir nicht in jedem Wort des Neuen Testaments und in jeder Perikope der Evangelien in gleicher Weise die Erfahrung der Begegnung mit dem Wort Gottes machen, wie ein Verkünder auch nicht

<sup>13</sup> Vgl. Thomas von Aquin: S. th. III, 43, 3 ad 3: „*Hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet, quod Christum secuti sunt cum nulla eum miracula facere vidissent*“: sicut Gregorius dicit.“

<sup>14</sup> J. B. Metz: LThK <sup>2</sup>X 1264, betont zudem den „erweckend-verweisenden“ Charakter der Wunder, da sie den Menschen auf die „sinn- und heilsuchende Einstellung seines Daseins hin . . . anrufen“. Dieser mehr anthropologische Ansatz setzt freilich die christologische Interpretation der Wunder Jesu voraus.

über jeden Satz oder Abschnitt einer neutestamentlichen Schrift in gleicher Weise ohne weiteres predigen kann. Es gibt also auch eine legitime Sachkritik an den Texten der Heiligen Schrift selbst. Indem wir im Glauben die Schrift als Wort Gottes annehmen, wird unser Verstand nicht etwa schlechthin ausgeschaltet, sondern er wird vielmehr neu in sein Recht eingesetzt. Der Mensch hat auch die Aussage des Neuen Testaments zu prüfen, um aus ihm nicht nur das herauszuhören, was sich auf Grund unseres ersten Eindrucks nahelegt, sondern was letztlich Gott in geschichtlich bedingter Sprache sagen will. Aber das Kriterium dieser Prüfung kann nicht die Zufälligkeit meiner eigenen Einsicht sein, sondern die (nicht zuletzt auch in der kirchlichen Verkündigung) geschichtlich sich fortbezeugende Mitte des Evangeliums.

## VII. Zusammenfassung

Es hat sich uns ergeben, daß die Wunder Jesu nicht einfach aus weltanschaulichen Bedenken aus dem Neuen Testament zu eliminieren sind, sondern daß die Wunderberichte der Evangelien als Zeugnisse vom Ursprung des Glaubens für die Kirche und den Glaubensvollzug der Kirche unaufgebbare Bedeutung haben. Als neutestamentliche Offenbarungszeugnisse sind die Wunderberichte von vornherein jeder Beliebigkeit entzogen. Als Zeugnisse einer der Vergangenheit angehörenden Verständnisweise sind sie allerdings zugleich auch sachlich zu kritisieren, um aus ihnen die Botschaft zu vernehmen, die sie eben als göttlicher Offenbarungslogos zu vermitteln haben. Schon im Neuen Testament selbst gibt es den Bezug der Wunder auf den Glauben — nicht im Sinne eines direkten Glaubensargumentes, sondern im Sinne des Aufrufs zum Glauben und der Ermöglichung des Glaubens zugleich. Unsere Glaubensverkündigung und unser Glaubensvollzug bedienen sich der urchristlichen Wunderbezeugung als Entfaltung des zentralen Christuserignisses. Es geht — von dieser Mitte der neutestamentlichen Zeugnisse aus betrachtet — auch in den Wundern Jesu immer um Jesus selbst, um seine Sendung und unser Heil.

## Der Glaube Jesu

### *Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens\**

Von Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Deis SJ, Frankfurt

Es ist die harte Aufgabe und zugleich der Mythos unserer Zeit, mit den Methoden moderner Forschung und Wissenschaft alle Dinge, auch die Quellen unseres Glaubens, zu untersuchen. Jesus von Nazareth und das Neue Testament, das ihn bezeugt, stehen dabei an wichtiger Stelle. Seit dem Kriege sind bedeutende Jesusbücher christlicher und nichtchristlicher Autoren erschienen. In der letzten Zeit hat sich ihre Zahl vermehrt<sup>1</sup>. Seit der Gott-ist-tot-Theologie denken viele Theologen neu über das Verhältnis Gottes zu Jesus oder Jesu zu Gott nach. Der amerikanische Autor S. M. Ogden erklärt, es gehe dabei weniger um Jesus von Nazareth als um den Gott, den er verkündigte<sup>2</sup>. Piet Schoonenberg will in seinem Buch die Frage „Ist Gott tot?“ pointiert beantworten: Nein, „er ist ein Gott der Menschen“, nämlich ganz in Jesus gegenwärtig<sup>3</sup>. Die Christologie soll nicht von oben, vom Sohne Gottes, ausgehen, sondern von unten, vom Menschen Jesus. Nachfolge Christi bedeute, „mit Jesus“ und „wie Jesus“ zu glauben, nicht eigentlich „an ihn“, fordert Herbert Braun<sup>4</sup>. Damit steht er neben dem jüdischen Autor Schalom Ben-Chorin, der vom Verhältnis

---

\* Gehalten als Eröffnungsvorlesung für das Wintersemester 1970/71 an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt (Main), am 14. Okt. 1970. Das Semester stand unter dem Gesamthema „Die Heilsgegenwart Gottes in Jesus Christus“. In den Anmerkungen finden sich Literaturangaben und einige Hinweise aus der anschließenden Diskussion.

<sup>1</sup> R. Bultmann, Jesus (Tübingen 1926), jetzt: Siebenstern-TB 1967, und M. Dibelius, Jesus (Leipzig 1939, Sammlung Göschen, Nr. 1130), waren grundlegend. An weiteren Werken sei zitiert: G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 1956); E. Stauffer, Jesus — Gestalt und Geschichte (Bern 1957); Sch. Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht (München 1967); D. Flusser, Jesus — in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbeck 1968,rororo-bildmonographien 140); H. Braun, Jesus, der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Stuttgart—Berlin 1969); R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf (Tübingen 1970); H.-W. Bartsch, Jesus — Prophet und Messias aus Galiläa (Frankfurt 1970); J. Gniska, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (München 1970).

<sup>2</sup> S. M. Ogden, Christ without Myth. A Study based on the Theology of R. Bultmann (New York—London 1961).

<sup>3</sup> P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Zürich-Einsiedeln-Köln 1969).

<sup>4</sup> H. Braun, a. a. O., S. 62 ff., 146 ff. u. ö.



der Juden zu den Christen sagt: Der Glaube Jesu einigt uns, der Glaube an Jesus trennt uns<sup>5</sup>.

Wir versuchen, uns von dieser Fragestellung her auf die Quellen einzulassen. Einige paradigmatische Ergebnisse, eigentlich mehr Wegzeichen in noch nicht völlig geklärtem Gelände seien zusammengefaßt. Wir fragen nach dem Gottesverhältnis Jesu, das sich im Neuen Testament als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens darstellt. So sei hier „Glaube Jesu“ verstanden.

Wir gehen in drei Schritten vor: Im ersten und zweiten Abschnitt sei Jesu Gottesverhältnis mit dem Glauben zeitgenössischen Judentums in ausgewählten Beispielen verglichen. „Alttestamentlicher“ Glaube soll dort heißen: der Glaube Israels, wie er sich zur Zeit Jesu im Judentum charakteristisch ausprägt<sup>6</sup>. Dabei wird sich unser heutiges christologisches Problem immer schärfer zeigen. Im dritten Teil versuchen wir, die sich vorher nur verdeckt abzeichnende Antwort und Lösung wieder an ein paar

---

<sup>5</sup> Sch. Ben-Chorin, a.a.O., S. 12.

<sup>6</sup> In der Überschrift dieses Aufsatzes haben wir mit Absicht nicht einen religionswissenschaftlich oder historisch neutraleren Ausdruck gewählt, etwa „Glaube Israels“. In den drei Teilen wird jeweils verschiedene „Erfüllung“, d. h. volle Durchführung und für die jeweilige Person ganz vollzogene, menschlich gültige Glaubenshaltung im Rahmen der von der Religion Israels her vorgezeichneten, damals möglichen Realisierung beschrieben. Jedoch sollen die drei Haltungen, die selbst natürlich vereinfacht und schematisiert dargestellt sind, nicht als gleichwertige Erfüllung gewertet werden. Vielmehr steht von Anfang an die christliche Weiterführung des Glaubens Israels im Hintergrund. Zu ihrem Verständnis ist eine innere Bereitschaft auf seiten des Auslegers notwendig, sich auf die Glaubenshaltung der ersten Anhänger Jesu und der Urkirche einzulassen, die wohl nicht notwendig selbst christlicher Glaube sein muß, aber doch ganz nahe an Zustimmung oder Ablehnung jenes Glaubens heranzuführen wird. Mit dem Ausdruck „Altes Testament“ sind dann nicht bloß die von der christlichen Kirche so bezeichneten Bücher gemeint, sondern jene Bücher, insofern sie in einer Glaubenshaltung lebendig werden, die die positive Möglichkeit enthalten, durch ein Hereinnehmen des Christusereignisses (das verkündigt wird) in jenen Glauben und durch ein unter der Gnade Gottes geschehenes Wägen und „Sympathisieren“ sich dafür oder dagegen zu entscheiden. Die Urkirche be ruft sich immer wieder auf diesen Prozeß, indem sie das Christusereignis mit der Schrift oder mit einem „Schriftargument“ deutet. Paulus hat das Wort „Alter Bund“ in diesem Zusammenhang in 2 Kor 3, 14—18 gebraucht. Er spricht dort von der Blendung des Sinnes und von der Hülle über dem Herzen der Kinder Israels „bis auf den heutigen Tag“. Wir meinen, daß dieser „heutige Tag“ des Paulus noch einige Zeit länger in einigen Gebieten der damaligen Welt andauerte, nämlich bis die Konfessionalisierung des Judentums (und Christentums) weiter fortgeschritten war. Das „Alte Testament“ gerade im positiven Sinne, in der Hinrichtung des Glaubens Israels damals auf den „Neuen Bund“, konnte noch Menschen zu Christus führen. Vgl. auch weiter unten S. 152 und Anm. 10.

Beispielen und in Umrissen nachzuzeichnen. Die Belege für die Beispiele sollen vor allem aus den Funden der letzten Zeit und den jüngsten Forschungsergebnissen genommen werden oder an ihnen orientiert sein.

### **I. Glaubte Jesus wie die Juden in der Synagoge seiner Zeit, glaubte er wie jüdische oder gnostische Weisheitslehrer?**

Wir stützen uns vor allem auf die neuen Funde und Forschungen zur frühen Synagoge und nennen kurz die Auswertung der gnostischen Bibliothek, die bei Nag Hammadi „aus dem Nilsand“ ausgegraben wurde. Über die frühe Synagoge gab es bisher nur spärliche Nachrichten. Von der ältesten palästinensischen Bibelübersetzung, dem aramäischen Targum, waren stark überarbeitete spätere Fassungen und Bruchstücke vorhanden, das sogenannte Fragmenten-Targum. Sie wurden von der theologischen und exegetischen Forschung nicht beachtet und schlummerten in alten Folianten in den Bibliotheken<sup>7</sup>. Im Jahre 1930 konnten Bruchstücke von Schriftrollen zugänglich gemacht werden, die man in der Geniza der Synagoge von Kairo gefunden hatte. Die Geniza ist eine besonders gehütete Abstellkammer der Synagoge, in der unbrauchbare Thorarollen aufbewahrt wurden; aus Ehrfurcht warf man sie nicht weg. Die in Kairo entdeckten Fragmente enthielten ebenfalls Teile des alten palästinensischen Targum.

Die Synagoge legte das Gotteswort dem Volke in der aramäischen Umgangssprache aus. Die Rabbinen erklärten den Text des Gesetzes und der Propheten durch eine paraphrasierende, umschreibende und deutende Übersetzung, Targum genannt. Manche Partien des alten palästinensischen Targum reichen zurück in die Zeit vor der Tempelzerstörung durch die Römer, also in die Zeit Jesu und in die Entstehungszeit der Evangelien. Im Jahre 1956 stellte ein spanischer Forscher in der Vatikanbibliothek fest, daß ein alter Kodex, den im 16. Jahrhundert ein konvertierter Rabbi mitgebracht hatte, im Katalog einen falschen Titel trug. Der Kodex enthielt den vollständigen Text des Fragmenten-Targum. Und nicht nur dies, „in Synopse“ mit diesem Text stehen öfters am Rande und zwischen den Zeilen weitere Parallelfassungen derselben Tradition. Diese Texte, zusammen mit einigen Bruchstücken aus den Höhlen von Qumran am Toten Meer, bieten der Forschung nun neues Belegmaterial für die älteste rabbinische Theologie. Noch ist die Sichtung und Datierung der Traditionen nicht abgeschlossen, aber eine Reihe von Erkenntnissen, besonders über

<sup>7</sup> Einen Überblick über die Targum-Forschung bietet: R. Le Déaut, *Les études targumiques — état de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 (1968) 5—34 (mit Bibliographie).

die Art der Überlieferung, die Entstehung und Veränderung des Midrasch, der Bibelerklärung, sind möglich.

Vielleicht gehört zu den wichtigsten Ergebnissen dieser Forschung eine mehr allgemeine Einsicht. Wir können jetzt mit neuen Belegen eine Behauptung stützen, die vor allem jüdische Forscher schon früher vorgebracht haben. Martin Buber vertrat sie immer wieder, in letzter Zeit Professor David Flusser von der Hebräischen Universität in Jerusalem, Schalom Ben-Chorin, der seit 30 Jahren in Jerusalem lebt, Männer, die mit unserem Land besonders verbunden waren und sind. Sie erklärten, daß Jesus für sie ganz als Jude seiner Zeit verständlich sei: Nicht als Messias — die Evangelien ließen mit Recht erkennen, daß er sich selbst dagegen gewandt habe; wollte er Israel doch nicht aus der Hand der Römer befreien, wie etwa Bar Kochba. — Nicht als alttestamentlicher Prophet, der sich nur als Mund Gottes verstand. — Sondern als ein Schriftgelehrter seiner Zeit, ein großer, reiner, edler Lehrer. Schalom Ben-Chorin sagt: Jesus war Tannait<sup>8</sup>. Das Wort kommt wohl von *tena* = wiederholen, lehren. Tannaiten nennt man die Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer, die vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. in Israel die Schrift auslegen.

Die Rabbinen der Zeit Jesu fühlen sich dem Gott des Gesetzes verpflichtet. Sie beten zu ihm als dem Vater Israels. Sie sprechen das *Schema*, das „Höre Israel“ mit dem Bekenntnis des *einen* Gottes. „Einer“ ist Gott, nicht so sehr im philosophischen Sinn, sondern weil er allein an Israel Heil schafft. Sie erwarten die Königsherrschaft Gottes in Israel. Das ganze Leben soll diesem Gott dienstbar werden. Sein Wille liegt vor im Wort des Gesetzes. Es gilt, die Thora zu verstehen, auszulegen und anzuwenden.

Aus dem Quellenbefund des Neuen Testaments, aus inneren und äußeren Kriterien geht hervor, daß Jesus von Nazareth nicht zu den beiden großen Rabbinenschulen seiner Zeit gehörte, zum Hause des Hillel oder zum Hause des Schammai. Er zitiert keinen Lehrer. Aber er lehrt wie die Lehrer seiner Zeit. Er verwendet den *Midrasch*, die Erklärung des Gesetzes, und er erzählt *Meschalim*, Gleichnisse. Er ist einfacher Leute Kind, in Vertrautheit mit Dorf und Feld, mit Mensch und Tier und mit

<sup>8</sup> Sch. Ben-Chorin, a.a.O., S. 18. Von anderen Autoren ist die These, Jesus sei als „Lehrer“ im Rahmen des Judentums verständlich, vorher und nachher wissenschaftlich begründet worden. Es seien nur genannt (weitere Lit. siehe in diesen Werken): A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A Study of Their Background, Their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 4; Leiden—Köln 1964), s. bes. S. 129 ff.; J. Morgenstern, *Some Significant Antecedents of Christianity* (*Studia post-biblica*, 10; Leiden—Köln 1966), bes. S. 1—7: Jesus the 'Teacher'.

der Natur aufgewachsen: Deshalb sind seine Bilder ursprünglich und lebendig. Er kennt die heiligen Schriften. Es gibt vielfache Ähnlichkeiten seiner Lehre mit der volkstümlichen Redeweise in der Synagoge von damals, im Vokabular, in der Formulierung von Sentenzen, in der Art der Überlieferung seiner Lehre im Jüngerkreis. „Memory and Manuscript“ stehen damals in inniger Beziehung nach bestimmten Regeln des Lernens und Weitergebens, so haben es schwedische Forscher für unsere Evangelien ausgedrückt. Jesus und erst recht seine ersten Anhänger haben in dieser Weise seine Lehre gefaßt und weitergegeben.

Im christlichen Bewußtsein steht vor allem die Ablehnung, die Jesus von seiten der Schriftgelehrten gefunden hat. Doch gehören zu ältester Tradition Nachrichten, daß Jesus auch bei ihnen Achtung und Anerkennung fand. Die Rabbinen und Pharisäer, die ihn zum Mahl einluden, verstanden ihn wohl als wandernden Gesetzeslehrer. In den Streitgesprächen wird er als eigene Lehrautorität gleichsam zwischen Rabbi Hillel und Rabbi Schammai betrachtet. Eine von allen Synoptikern überlieferte Perikope (Mk 12, 28—34; Mt 22, 34—40; Lk 10, 25—28) läßt ihn sich zu den Prinzipien der rabbinischen Theologie bekennen, zum „Höre Israel“, zum Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Der Markustext (Mk 12, 32 f.) fügt ausdrücklich hinzu, daß der Schriftgelehrte antwortete: „Gut, *didaskale*“ — auf Aramäisch würde dies wohl heißen: *Rabbi* — „Gut, Meister, das hast du richtig gesagt!“ Und zur Bestätigung wiederholt der Schriftgelehrte noch einmal das Bekenntnis und die beiden Gebote.

Der Glaube des Alten Testaments spiegelt sich in der Lehre Jesu in der Form, wie ihn die Schriftgelehrten und Lehrer seiner Zeit vertraten. Material-inhaltlich sind alle Themen Jesu aus dem Alten Testament und aus den Prinzipien der jüdischen Theologie abzuleiten. Sogar die „goldene Regel“, die Matthäus in der Bergpredigt, Lukas in der Feldrede als Kernstück der Ethik des Christentums darstellen, hatte vorher wohl bereits Rabbi Hillel geprägt. Die talmudische Haggada (Sabb 31 a) erzählt, ein Heide sei zu den großen Rabbis gekommen mit der Bitte, ihm den Glauben in der kurzen Zeitspanne zu erklären, welche er auf einem Fuße stehen könne. Der zornmütige Rabbi Schammai habe das nächstliegende Werkzeug ergriffen und ihn davongejagt. Rabbi Hillel hingegen habe ihm die goldene Regel genannt und hinzugefügt: „Das ist das ganze Gesetz, das übrige ist Kommentar. Nun geh hin und lerne den Kommentar!“

Für jüdische Forscher ist es selbstverständlich, daß auch die Autorität und der Anspruch Jesu ihre nächste Parallele in der Lehrautorität der Rabbinen und in ihrem Selbstbewußtsein finden. Aus pharisäischen Kreisen damals hören wir manch harten Tadel und beißenden Spott über den Dünkel und die Aufgeblasenheit des einen oder anderen Lehrers. Tatsächlich wurden die großen Rabbinen vom Volk hoch geehrt und geachtet.



Auch das Schicksal Jesu scheint nichts eigentlich Besonderes an sich zu tragen. Eine der größten Gestalten unter den Tannaiten mußte ein ähnliches Los ertragen, Rabbi Akiba. Er setzte sich mit seinem Ansehen und seiner ganzen Person für Bar Kochba ein. Er hielt diesen „Simon, den Fürsten Israels“ (sein Titel auf Münzen), für den Messias. Der Aufstand wurde von den Römern mit großem Aufwand niedergeschlagen. Bar Kochba fiel bei der Eroberung der Festung Beth-Ther. Rabbi Akiba wurde später in Cäsarea gefangen gehalten, gefoltert und schließlich um 136 n. Chr. grausam hingerichtet. Er starb mit dem Bekenntnis zum einen Gott Israels auf den Lippen.

War Jesus ein Weisheitslehrer? Die großen Rabbinen schöpfen aus der Weisheitsspekulation Israels und des Vorderen Orients. Zur Zeit verstehen manche Exegeten Jesus gern als Weisheitslehrer. Viele Logien können so eingestuft werden. Tatsächlich hat auch die christliche Tradition Jesus als Lehrer dargestellt. Das Matthäusevangelium ist ein frühes Beispiel dafür. In den heterodoxen gnostischen Kreisen gewann dieses Verständnis tiefere Bedeutung. In der gnostischen Gemeinschaft, die uns aus den Funden von Nag Hammadi erschlossen wird, gilt Jesus als der Lehrer, der die erlösende Erkenntnis schenkt. Das Thomasevangelium besteht nur aus aneinandergereihten Logien, aus einer Liste von Lehrsprüchen Jesu. Allerdings findet sich dort kein neues, über die kanonischen Evangelien hinausgehendes Material. Vieles ist vom besonderen Geist jener christlichen Sekte gefärbt.

Es scheint also durchaus möglich, Jesus vom Glauben und vom Verständnishorizont des Schriftgelehrten und Lehrers seiner Zeit zu begreifen. Bei aller inhaltlichen und methodischen Übereinstimmung Jesu mit Rabbinen und Weisheitslehrern wird man sich jedoch fragen, ob Jesu Gottesverhältnis mit dem jener Lehrer einfachhin übereinstimmt. Manche Nachrichten der Evangelien machen uns stutzig. Es sei zusammengefaßt:

Offensichtlich hat sich Jesus selbst nicht als Rabbi verstanden. Wird nicht in seinem Sinn überliefert, daß er den Titel auch nicht im eigenen Jüngerkreis duldet? Vielfach drückt Jesus aus, daß nur Gott sein Lehrer sei. Er scheint für sich jeden menschlichen Lehrer abgelehnt zu haben. Er legt den Gotteswillen direkt aus.

Jesus radikalisiert das Gesetz und wendet sich dabei immer wieder gegen Lehrer und Lehrgepflogenheiten. Er tadelt die Praxis und die Art der Gesetzeserfüllung des frühen Rabbinate. Im Laufe seines öffentlichen Lebens steigert sich die Spannung zwischen ihm und den Schriftgelehrten, aber der Gegensatz scheint doch von Anfang an vorhanden zu sein. Als Beispiel seien die Antithesen der Bergpredigt genannt. Mögen Matthäus oder seine „Schule“ sie nach rabbinischer Manier entfaltet haben, die

Formel „es ist euch gelehrt worden — ich aber sage euch“ zeugt vom Geiste Jesu, sie widerspricht den Grundprinzipien damaliger Lehrtradition. In dieselbe Richtung weisen die Wehe-Rufe über die Schriftgelehrten, die in Logien, Erzählstoff und in Streitgespräche gefaßte Auseinandersetzung. Die Evangelien sammeln geradezu Fakten, welche zeigen sollen, daß Jesus den Tannaiten überlegen war. In Zusammenfassungen und redaktionellen Notizen wird es ausgedrückt: Das Volk staunte über seine Lehre, denn er lehrte anders als die Schriftgelehrten.

Jesus rüttelt aber auch an den Grundlagen der Gesetzes- und Tempelreligion. Er rechtfertigt seine Sabbatverletzungen nicht als weitere Ausnahmefälle, in denen Not vor Gebot gehe, wie es die Rabbinen versuchen. Er beruft sich auf seine Sendung, auch David durfte im Dienste Gottes die Schaubrote essen. Jesus setzte Drohung und wohl auch Zeichenhandlung gegen den Tempel. Das Tempelwort hat sich als wichtigster und einziger Anklagepunkt aus seinem Todesprozeß erhalten. In der Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten scheut Jesus vor Schock und Affront nicht zurück, etwa wenn er einem Schriftgelehrten einen Samariter als Vorbild hinstellt.

Jesu Lehre und seine Lehrmethode entsprechen zwar der seiner Zeit. Aber die Vertiefung, die er versucht, die Radikalisierung, die er auf Gottes direkten Willen zurückführt, ohne sich auf eine Lehrtradition zu berufen, lassen vermuten, daß sein Gottesverhältnis nicht mit dem der Lehrer seiner Zeit einfachhin übereinstimmt. Wie ist das Mehr und das Andere, das hier spürbar wird, zu fassen? Es wird ein religionsgeschichtlicher Erklärungsversuch dafür angeboten.

## II. Ist Jesu Gottesverhältnis das der jüdischen Apokalyptik?

Jesus von Nazareth lebte nicht nur im Glauben an den Gott des Gesetzes. Viele Forscher sind heute der Meinung, die Komponente in seiner Lehre, die über rabbinisch-jüdische Frömmigkeit hinausgeht, sei religionsgeschichtlich am besten von der Apokalyptik her zu fassen. Die Apokalyptik<sup>9</sup> betont neben dem Gott des Gesetzes mehr den Gott der Propheten.

<sup>9</sup> Der ganze Komplex der jüdischen „Apokalyptik“ wird zur Zeit in der Forschung neu geprüft. Es müssen die vielen Schattierungen „apokalyptischer“ Gedanken und Vorstellungen in allen Schichten des Judentums und ihre besondere Zuspitzung in einzelnen Kreisen und Bewegungen genauer unterschieden werden. Vgl. die z. Z. vielleicht beste Zusammenfassung: D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London 1964); H. H. Rowley, *Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit* (deutsch 3. Aufl. Einsiedeln 1965); zur Forschungsgeschichte: J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik* (Neukirchen 1969); s. a. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970).

Wieder sind es neue Funde, vor allem die Rollen und Fragmente aus den Höhlen am Toten Meer, die uns Einblick geben in die Gedanken apokalyptischer Kreise. Die Täuferbewegungen im Jordangraben und am Toten Meer leben in der Erwartung des bevorstehenden Eingreifens Gottes. Aber auch in allen übrigen Schichten des Judentums, nicht zuletzt in den Kreisen der Pharisäer und der Rabbinen, finden sich apokalyptische Elemente.

Die jüdische Apokalyptik glaubt an den Gott, der in die Geschichte seines Volkes eingreift. Sie ist der Überzeugung, daß er sich bald in erfahrbaren geschichtlichen Ereignissen als König seines Volkes offenbaren werde. Die meisten jüdischen Apokalyptiker dachten die Geschichte als Aufeinanderfolge von (mindestens) zwei Äonen. Von der bösen Jetztzeit wurde der kommende Äon, *ha-'olām habbā*, abgesetzt, welcher Gottes Königsherrschaft bringen werde. Die Ausformung dieser Gedanken und auch ihre Wirkung auf die Menschen waren sehr verschieden. Allen Apokalyptikern galt die Suche nach Vor- und Anzeichen der Endzeit als wichtige Aufgabe. Sie erwarteten Gottes Eingreifen in allernächster Zukunft. Es gilt, sich darauf vorzubereiten.

Den aktiven Nationalisten bieten die messianischen Weissagungen mächtigen Ansporn, sich auf den großen Aufstand und Krieg zu rüsten. Die politische Partei der Zeloten schöpft daraus ihre Ideologie. Trotz der Versuche neuester Zeit, Jesus zum politischen Rädelsführer oder Sozialrevolutionär<sup>10</sup> zu stempeln, wird das Jesuslogion aus der Gefangenschaftsszene einen historischen Tatbestand treffen: „Wie gegen einen Bandenführer seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln. Lehrte ich nicht täglich unter euch im Tempel?“ (Mk 14, 48 f. par). Jesus kann nicht unter die Zeloten gezählt werden. „Stecke dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen!“ (Mt 26, 52). Die Urkirche beruft sich darauf, daß Jesus seinen Anhängern kriegierisches Eingreifen zur Verteidigung seiner Person untersagte. Das Matthäusevangelium, das viel apokalyptisches Vokabular enthält, lehnt auch am deutlichsten den heiligen Krieg zur Unterstützung des Messias Jesus ab: „Meinst du, ich könnte nicht meinen Vater bitten, und er würde mir auf der Stelle mehr als zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellen? Wie würde aber dann die Schrift erfüllt, die sagt, daß dies so geschehen muß?“ (Mt 26, 53 f.).

Der letzte Satz allerdings könnte auch von den pazifistischen Chassidim, den Frommen, die sich aus der Welt zurückziehen, um sich ganz dem

---

<sup>10</sup> Wir brauchen nur an J. Charmichaels Buch „Leben und Tod des Jesus von Nazareth“ (deutsch: München 1965) zu erinnern. Charmichael wiederholt ältere Autoren (z. B. R. Eisler) und findet in jüngsten Illustriertenartikeln weiteres Echo.

Wort Gottes und dem Gesetz zu widmen, gesprochen sein. Auch sie leben in eschatologischer Erwartung, wie in Qumran die Gemeinschaftsregel und die Loblieder zeigen. Aber viele von ihnen wollen nicht durch Krieg, sondern durch Umkehr und treue Gesetzeserfüllung die Gottesherrschaft herbeizwingen. Sie vertrauen auf Gottes Plan, der die Zeiten festsetzte und das Ende herbeibringen wird. Es gilt, nur auf Gottes Hilfe zu harren. Noch heute lehnen Nachfolger der Chassidim den weltlichen Staat Israel ab.

Unter den Gefährten jener essenischen Gruppen blühten hohe Tugenden, mystisches Gebetsleben und Sehetum. Mit den Mitteln formgeschichtlicher Exegese konnten einige der Hodajot, der psalmenartigen Loblieder aus Qumran, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dem geistigen Gründer jener Gemeinschaft, dem „Lehrer der Gerechtigkeit“, zugeschrieben werden. In ihnen offenbart sich ein demütiges und doch ganz mit Gott verbundenes Sendungsbewußtsein. Es hat viele Ähnlichkeiten mit dem, was uns aus den Nachrichten über Jesu Anspruch überkommen ist. Dieser Lehrer weiß sich als Mittelpunkt und Stütze der Gemeinde, er tröstet und richtet die Schwachen auf, er lenkt die Starken, er flüchtet zu Gott vor den Feinden. Er fühlt sich als „Panier aufgerichtet für die Auserwählten“, als Offenbarer, als „Verkünder des Wissens um wunderbare Geheimnisse“ (1 QH 2, 13).

Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth verkünden in eschatologischer Erwartung die unmittelbare Nähe der Königsherrschaft Gottes. Jesus predigt nicht nur selbst die Ankunft der Gottesherrschaft, er sendet auch seine Jünger mit dieser Botschaft aus. Sowohl ihre zeichenhafte Ausrüstung bei dieser Missionspredigt — nur mit Sandalen an den Füßen, den Wanderstab in der Hand, mit nur einem Kleidungsstück, ohne Wegzehr, ohne Reisegeld — wie der Auftrag: „Saget ihnen, die Gottesherrschaft ist nahegekommen!“ (Mk 6, 6—13; Lk 10, 11; Mt 10, 7), entsprechen apokalyptischer Gesinnung. Jesus und seine Anhänger und dann wieder die Urkirche scheinen von der zeitlichen Nähe des großen Umschwungs fest überzeugt: „Ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig werden . . .“ (Mt 10, 23). „Einige der hier Stehenden werden den Tod nicht schauen, bis sie die Gottesherrschaft mit Macht kommen sehen“ (Mk 9, 1; Lk 9, 27; par). Nach Lk 19, 11 erwarten die Jünger noch beim letzten Hinaufziehen nach Jerusalem, daß die Gottesherrschaft nun „unverzüglich in Erscheinung treten werde“.

Die Apokalyptik bringt den alttestamentlichen Glauben von der Gegenwart Gottes in der Geschichte und über dem Gerechten in eine neue Aktualisierung. Gott steht nicht nur dem Auserwählten und Gerechten zur Seite, er wird den Armen und Demütigen im Geiste — den *‘anawē ruach*, wie 1 QM 14, 7, auf Hebräisch, den *ptōchoi tō pneumati*, wie Mt 5, 3 in der



Bergpredigt auf Griechisch sagt — die Gottesherrschaft öffnen. Und zwar steht die Vollendung und Erfüllung *aller* alttestamentlichen Verheißungen bevor. Gott will seine besondere und endgültige Gnadenfülle jetzt bald schenken.

Es lassen sich Gründe dafür anführen, daß Jesus von Nazareth auch den Anstoß zur Aufnahme von apokalyptischen Menschensohn-Vorstellungen in die frühchristliche Überlieferung gegeben hat. Vielleicht benutzte er selbst das Wort bloß für „jemand“, „jedermann“ oder für „Mensch“. Doch könnte eine wenigstens gelegentliche Verwendung des apokalyptischen Titels, der seit Dan 7 mit der Gottesherrschaft verbunden ist, im Munde Jesu bewiesen werden, so würde dies Jesu Querverbindung zu solchen Geistesströmungen nur verstärken. Jesu Anspruch, der endgültige Offenbarer des Geheimnisses Gottes zu sein, Lob und Dank für die, denen das Geheimnis Gottes gegeben ist, die Freude im Bewußtsein der nun wirksamen Gnade Gottes, die Kraft des Geistes, die sich in Zeichenhandlungen, in Heilungswundern bereits am Werke zeigt, liegen, phänomenologisch gesehen, apokalyptischer Vorstellung am nächsten. In der Urkirche lebt das Bewußtsein, den endzeitlichen Geist zu besitzen; ganz ähnlich beschreibt die Sektenregel der Qumrangemeinschaft den ihr geschenkten heiligen Geist, der von Sünde reinigt, den rechten Wandel ermöglicht, der beten lehrt, tröstet und erfreut, wie die Hodajot es besingen.

Tatsächlich lassen sich also Parallelen aufweisen zwischen dem Gottesverhältnis Jesu und apokalyptischem Hoffen und Vertrauen auf Gott. Gott wird zum Gott der Nähe, der in die Geschichte jetzt mächtig eingreifen, Heil schaffen und Frevel bestrafen will. Und doch machen auch gerade in den scheinbar apokalyptischen Partien der Lehre Jesu bestimmte Züge hellhörig. Zwar ist es richtig, daß Jesus nach Jerusalem zum letzten großen Pascha hinaufzieht in der festen Überzeugung, daß Gott dort endgültig wirksam werden will. Aber die düsteren Vorahnungen seiner eigenen Zurückweisung durch das auserwählte Volk werden nicht in den Kategorien apokalyptischer Wehen beschrieben. Vielmehr hat die Urkirche eigene „Apokalypsen“ in den synoptischen Evangelien ausgestaltet, die das Strafgericht an Jerusalem, die Parusie des Menschensohnes, das Ende der Welt prophetisch beschwören.

Jesus von Nazareth lehnt vor allem einen wesentlichen Zug apokalyptischer Geschichtsauffassung ab. In der jüdischen Apokalyptik werden die Abschnitte der Geschichte nach Gottes Plan aufgezählt nicht als Zeiten, in denen Gottes Erlösermacht bereits an seinem Volke wirkt, sondern insofern sie auf das Ende ausgerichtet sind. „In zwölf Teile ist die Weltgeschichte geteilt. Gekommen ist sie bereits bis zum zehnten Teil, bis zur Hälfte des zehnten. Übrig bleiben nur noch zwei nach der Hälfte des

zehnten. Deshalb also, bestelle dein Haus, . . . entsage dem vergänglichen Leben, . . . eile, hinüberzuwandern aus dieser Sterblichkeit!“, so formuliert das 4. Buch Esra (14, 11—14). Die Apokalyptik zählt die Zeiten, sieht überall nur die Typologie des Endes, sie will wissen, wann das Ende eintritt, berechnen, ob es jetzt vielleicht noch nicht eintritt.

Jesus dagegen lehnt entschieden solche Zeitenberechnung ab: „Die Gottesherrschaft kommt nicht nach äußerer Berechnung. Man kann nicht sagen: Hier ist sie oder dort. Denn die Gottesherrschaft ist mitten unter euch“ (Lk 17, 20 f.). Diese seine Auffassung hat er in Mahnungen zur Wachsamkeit und zum Gebet und in den Gleichnissen vom gegenwärtigen Wachsen, vom unerwarteten Erfülltsein und plötzlichen Kommen ausgedrückt. Eine einseitige Ausrichtung seiner Botschaft auf das Ende hat Jesus bereits durch die Wortwahl „Königsherrschaft Gottes“ vermieden. Eigentlich apokalyptische Ausdrücke wie „Vollendung der Welt“, „das Ende der Tage“, „der kommende Äon“, spielen nur eine untergeordnete Rolle in seinem Vokabular. Die Urkirche berichtet schließlich seine scharfe Ablehnung jeder irdisch-materialisierenden Ausmalung des endzeitlichen Loses der Gerechten, auch wenn, wie gar nicht zu vermeiden, apokalyptische Denkmodelle gebraucht werden: „Ihr kennt die Schrift nicht und nicht die Macht Gottes! Die von den Toten Auferstandenen heiraten nicht und werden nicht geheiratet. Sie sind wie die Engel im Himmel“ (Mk 12, 24 f. par).

### III. In welchem Sinn erfüllt Jesus den Glauben des Alten Testaments?

Wir fassen zusammen und stellen uns dem Problem: Vom rein historischen Standpunkt aus kann Jesus eingeordnet werden als großer gläubiger Mensch des Judentums der damaligen Zeit. Wenn man ihn als Rabbinen auffaßt, bleiben einige Unterschiede und Unschärfen zu den Tannaiten. Man kann sie als menschliche Größe, gewachsen auf dem Mutterboden des Judentums, verstehen. Wenn man Jesus als apokalyptischen Denker auffaßt, bleiben ebenfalls einige Besonderheiten. Auch hier ließen sich etwa menschliche Genialität, Tiefe des Glaubens, mystische Begabung als Grund angeben.

Man kann sich aber auch von diesen historisch erhebbaren Besonderheiten anleiten lassen, die Bewegung des Glaubens Jesu selbst — soweit man das Gottesverhältnis Jesu als Glaube bezeichnen mag — und die Bewegung des Glaubens seiner ersten Anhänger mit- oder wenigstens nachzuvollziehen. *Jesus machte für seine Anhänger den Gott des Alten Testamentes wirklich glaubwürdig.* Sie fanden in den eben genannten und vielen weiteren Anzeichen die Bestätigung, daß ihr Glaube hier vorhanden, weitergeführt, erfüllt wurde.

Einige dieser Besonderheiten wirkten zunächst schockierend. Etwa die Sünderliebe Jesu, seine Bevorzugung der Deklassierten, auch derer, die sich durch eigene Schuld von Gott abgewandt hatten. Die Tragik Israels lag darin, gerade jene Offenbarungen des radikaleren Liebeswillens Gottes als Ärgernis zu empfinden. Die Schriftgelehrten, die Ältesten, die Repräsentanten Israels wandten sich von den Konsequenzen des in Jesus gelebten Glaubens ab.

War in unserer Darlegung bis jetzt das Wort „alttestamentlich“ nicht mit seinen Implikationen für die christliche Sicht des Alten Bundes vom Neuen Bund her entfaltet, wie sie Paulus begann und die Urkirche in mühsamem Ringen weiterführen mußte, so sollen jetzt die Nachrichten über Jesus vom Standpunkt der Jünger her betrachtet werden. Vielleicht muß der Historiker nicht notwendig selbst Christ sein, aber er muß sich ganz auf jene Sicht einlassen, die wie Jesus und mit Jesus glauben wollte, um die „Erfüllung“ des „Alten Testaments“ in Jesus Christus mitvollziehen zu können. Dann wird er von den Quellen her die Unterschiede des christlichen vom jüdischen Glauben deutlicher belegen können. Von solcher Sicht her wird er das Judentum vom 3. bis 4. Jahrhundert an, spätestens vom 5. Jahrhundert an nicht mehr als „Altes Testament“ bezeichnen; denn bis dahin hat sich zum Beispiel das neue purgierte Targum auch in den palästinensischen Synagogen durchgesetzt (mit wenigen Ausnahmen für die Hochfeste)<sup>11</sup>. Das Judentum unter dem Rabbinat hat eine bestimmte Erfüllung des alttestamentlichen Glaubens herbeigeführt. Die Paraphrasen

<sup>11</sup> Die bisherige Literatur wird zusammengefaßt und gesichtet von A. Grillmeier, Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958) 321—355. 528 bis 558, bes. S. 540 ff. In einem weiteren Sinn beginnt der Prozeß der „Konfessionalisierung“ des Judentums bereits seit der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10; Tübingen 1969) bes. Kap. 3 und 4. Anzeichen gefestigter Fronten und erneuerter Gesinnung des Judentums finden sich deutlich seit dem 2.—3. Jh., seit der neuen Zerstreung und darauf folgenden Niederlassung im ganzen Vorderen Orient und Mittelmeerraum; siehe: M. Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135—425) (Paris 1948; neue Auflage mit Ergänzungen 1964); ders., Recherches d'histoire judéo-chrétienne (Études juives, 6; Paris-Den Haag 1962), bes. S. 85 ff., 144 ff. u. ö.; L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche (Gütersloh 1954), bes. S. 300 f., 318 f.; J. Neusner, A History of the Jews in Babylonia. I. The Parthian Period (Studia post-biblica, 9; Leiden—Köln 1965) S. 68 ff.; II. The Early Sasanian Period (Studia . . . 11; 1966). Zu den Targumen vgl. R. Le Déaut, Introduction à la littérature targumique, I (Rom 1966) S. 86 ff.; F. Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (Frankfurter Theologische Studien, 4; 1970) S. 196 ff.

und Motive aus der alten Tradition, die die Christen für sich in Anspruch nehmen konnten, sind ausgelöscht oder umgeformt. Als Historiker mag man dies als nationale Rückbesinnung begrüßen, vielleicht als Verengung darstellen; tatsächlich blieb das Judentum eine auf die jüdische Rasse und ihre Proselyten beschränkte Religion. Auf dem Hintergrund der Septuaginta, die ja ebenfalls später purgiert wurde, um sie für die rabbinische „allegorische“ Methode brauchbar zu machen, und auf dem Hintergrund der nun zum Teil wieder aufgefundenen alten aramäischen Texte können wir in dieser Sicht versuchen, den Weg nachzuzeichnen, auf dem die Jünger Jesus als „Erfüller“ des Alten Testaments erkannten.

Wieder seien nur einige Gedankenlinien genannt: Die außerordentliche Lehrvollmacht, die Offenbarerautorität, die Jesus für sich in Anspruch nahm und unter dem Bilde des Sohnes Gottes, der vom Vater alle Wahrheit empfängt, weiterführte, konnte damals durch Verknüpfung alter Traditionslinien begriffen werden: Königlicher Messias, Prophet, endzeitlicher Lehrer, Gottesknecht und Gottessohn, Einziger, Geliebter, besonders Ausgewählter, Gesandter Gottes konnten verbunden und überhöht werden.

Allerdings spielt nun der durch eschatologische Erwartung mit größtem Gewicht ausgestattete Gang nach Jerusalem eine entscheidende Rolle. Jesus selbst hat — vielleicht dunkel, die Quellen lassen zur Zeit keinen Blick in sein Bewußtsein zu — die Erfüllung seiner Sendung dort wohl erwartet und erspürt. Die Ereignisse jenes Osterfestes werden durch die alte israelitische Ostertheologie wenigstens im Ansatz gedeutet und vorbereitet.

Die Osternacht eröffnet eine Festzeit, in der die Heilstaten Gottes gefeiert und für den Glauben aktualisiert werden. Im Lied der „vier Nächte“ in den Targumen ist das Isaakopfer in der Osternacht herausgestellt. Abraham, der Vater, soll seinen geliebten Sohn, den Verheißungsträger, opfern. Der Berg Morijja wird mit dem Tempelberg gleichgesetzt. Was damals geschah, wird vor Gott wirksam an jedem Paschafest in Jerusalem. Jenes alte Lied verknüpft die Osternacht mit der Nacht der Schöpfung, des Exodus und des Sinaibundes sowie mit der Nacht der Ankunft des Messias.

Wer mit Jesus nach Jerusalem hinaufzog, mußte erschrecken über die neue Offenbarung der Sünde, die sich auftat in der Verwerfung Jesu. Die alten Texte hatten von der entscheidenden Verbindung der Heils-offenbarung mit den einzelnen Heilsträgern gesprochen. Wie Gott *einer*, wie Israel nur *ein* auserwähltes Volk ist, so sind auch die besonderen Heilsträger, von Abraham angefangen, sein Sohn Isaak, Jakob, bis zu den weiteren Repräsentanten Israels jeweils als Einzelpersonen Heils-träger. Gott wirkt durch sie und nur durch sie. Wer sich von ihnen ab-



wendet, verliert das Heil. Wer Jesus im göltigen eigenen an und durch Jesus bestätigten Glauben als solchen Heilsträger erkannt hatte, mußte durch sein Todesgeschick zutiefst erschüttert werden.

Jesus hatte im Abendmahlssaal die Ostersymbolik aufgenommen. Er redet dort Segens- und Deuteworte über Brot und Wein, er spricht ein eschatologisches Becherwort, er gründet ein Neues Testament. Und dann führt er eine neue, unerwartete Erfüllung der Osterprophetie und -theologie durch. Er stirbt, ausgestoßen am Kreuz. Wir können den Schock der ersten Anhänger irgendwie nachvollziehen. Wir erahnen aber auch, daß die weiteren Ereignisse, die Ostererscheinungen und die Geistphänomene in der Gemeinde, auf dem Hintergrund jenes Glaubens zur vollen Erkenntnis einer tieferen und mächtigeren Erfüllung des alten Glaubens im Neuen Testament werden konnten und dazu notwendig waren.

Die Entfaltung dieses Glaubens, der Erweis aller einzelnen nun erfüllten Verheißungen brauchte Zeit. Der wesentliche Schritt zum christlichen Glauben, die erste Christologie und Theologie, mußten jedoch als von Gottes Gnade unterstützte Leistung damals vollbracht werden. Sie schlugen sich in den frühesten Bekenntnisformeln nieder.

Das Gottesverhältnis des irdischen Jesus von Nazareth hat also seine Verkündigung gestaltet und in einer Reihe von Außergewöhnlichkeiten die Umwelt aufhorchen lassen. Die ersten Jünger sammelten sich um ihn und verglichen sein Wort und sein Handeln mit ihrer jüdischen Erwartung, mit ihrem uns heute nur aus wenigen authentisch jüdischen Texten erhaltenen Glauben. Sie fanden ihren Glauben wieder in seinem Verhältnis zu Gott, zu Israel. Sein Anspruch, der den der Rabbinen und den eines apokalyptischen Lehrers übertraf, ließ sie nachsinnen, wie weit Gottes offenbarende und heilschaffende Gegenwart in ihm besonders am Werke sein könne.

Der Gott des Gesetzes wird in Jesu Verkündigung ein Gott radikalen Heilswillens, der als Vater götig den Menschen liebt, zugleich aber „größere Gerechtigkeit“, vollständige Nachfolge fordert. Der Gott Israels wird zum Gott und Vater Jesu. In Jesus scheint die Gegenwart Gottes im Tempel relativiert, das Sabbatgebot auf einen tieferen Sinn zurückgeführt. Ist hier mehr als ein Prophet, mehr als Jonas? Solche Fragen mußten gestellt werden. Der Gott Israels erscheint im Munde Jesu nicht als der Nationalgott, der einen Heerführer-Messias schickt. In immer neuen Beispielen lehnt Jesus die nationale Verengung der Gottesherrschaft ab. Das Geheimnis der Verstockung Israels zeichnet sich ab. Zu Lebzeiten Jesu bleibt die genaue Erfüllung der Verheißungen im Kreuzesgeschick wohl noch verhüllt. Wer sich damals aber glaubend mit Jesus verbindet, muß die Vorliebe dieses Gottesknechtes für die Demütigen und Kleinen, für

die Zurückgestoßenen erkannt haben, für die Menschen im Leid. Darin mußte ihm eine neue Verwirklichung der alten Traditionslinie der „Armenfrömmigkeit“ aufgehen. Hier offenbart sich eine Vorliebe Gottes. Der Vater Jesu ist ein Gott, der sich erbarmt. Aus der Erniedrigung schafft er Heil. Die Logien über die Kreuzesnachfolge mögen in ihrer jetzigen Fassung von der Urkirche stammen, doch verdeutlichen sie, was Jesus während seines irdischen Lebens im Hinaufgehen zu seinem Tode begann: Gott wird den Erniedrigten retten. Zum vollen Gottesverhältnis gehören die im Alten Testament geheimnisvoll, aber doch eindringlich vorgezeichneten Osterereignisse. Gott schafft in Jesus, in Jesu Blut einen neuen Bund.

Die eigentliche Erkenntnis und die Bestätigung des Glaubens erfolgt in der österlichen Erfahrung, die zum Glauben an die Auferstehung Jesu gelangen läßt. Man darf sich diese Erfahrung allerdings nicht wie einen *deus ex machina* vorstellen, aus dem nach dem Kreuzestod des tragisch gescheiterten Juden Jesus das Christentum als Bewegung seiner Anhänger erwachsen sei. Jesus war der erste Christ. Seine Anhänger glaubten mit ihm, sie richteten sich an ihm aus. Von der Erfahrung des Glaubens her, der während des irdischen Lebens Jesu in Gemeinschaft mit ihm wuchs, konnten sie den Gott, der Jesus sterben ließ, mit dem Gott der Auferstehung identifizieren.

Jetzt erkennen die Jünger die volle Erfüllung ihres alten Glaubens. Statt des Gesetzes wird der Geist ausgegossen, statt des Jüngsten Tages kommt der Neue Bund. Gott schafft sich ein neues Jerusalem, das junge Christentum geht hinaus und gründet Gemeinden. Dieses neue sich ausbreitende Gottesvolk soll der Anfang des Heiles für alle Völker werden.

Der Historiker, der diesen Glauben und seine Entwicklung beschreibt, weiß, daß auch der Glaube eines Lehrers von Qumran oder eines Rabbi Akiba und seiner Anhänger für jene Menschen Erfüllung alttestamentlichen Glaubens bedeutete. Er kann aber die Unterschiede nachzeichnen. Vielleicht bringen sie ihn dazu, nicht nur wie Jesus zu glauben, sondern auch an ihn.

# Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologisches Heilsgut nach Origenes

Von Dr. Bardo Weiß, Mainz

Die Unsterblichkeit der Seele war bis in die jüngste Vergangenheit ein Zentralbegriff christlicher Verkündigung<sup>1</sup>. „Weil die Seele ein geistiges Wesen ist, ist sie unsterblich“, hieß es noch im Katholischen Katechismus des Jahres 1955<sup>2</sup>. Solche Sätze sucht man vergeblich in dem Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung „Glauben — Leben — Handeln“, das diesen Katechismus ersetzen soll. Im Stichwortverzeichnis der deutschen Ausgabe des Holländischen Katechismus fehlen die Begriffe Seele und Unsterblichkeit. Dieses Zurückweichen des Unsterblichkeitsbegriffes in der heutigen Verkündigung hat in der modernen Exegese seinen Grund. „Die Unsterblichkeit der Seele als solche ist . . . noch nicht heilhaft. . . . Heil wird dem Menschen allein gnadenhaft durch das eschatologische Handeln Gottes in Jesus Christus geschenkt.“ So gibt P. Hoffmann<sup>3</sup> die Anschauung des Apostels Paulus wieder. Diese Sätze könnten jedoch auch für das gesamte Neue Testament gelten. Nach diesem ist der eigentliche Grund unserer Heilshoffnung nicht schon die Unsterblichkeit der Seele. Diese wird nicht einmal expressis verbis im Neuen Testament ausgesprochen. Folgerungen, die man aus dieser Erkenntnis ziehen zu dürfen meinte, haben beträchtliche Verwirrung gestiftet<sup>4</sup>. Soll man in der Glaubensunterweisung überhaupt noch von der unsterblichen Seele sprechen?

Nun besagt die Tatsache, daß ein Begriff nicht in der Bibel steht, noch nichts über seine *Brauchbarkeit in der Verkündigung*. Dessen ist man sich auch in der Exegese bewußt. Andernfalls hätte man nicht den modernen

<sup>1</sup> Welche Rolle auch in der evangelischen Theologie die Unsterblichkeit der Seele spielte, kann man an A. v. Harnack sehen, der in seinem Wesen des Christentums (Neuaufgabe Hamburg 1964, S. 49—53) in der Lehre von Gott dem Vater und dem unendlichen Wert der Menschenseele das ganze Evangelium ausgesprochen sieht. Für die gesamte evangelische Theologie vgl. A. Ahlbrecht: Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1964.

<sup>2</sup> Lehrstück 18 S. 34.

<sup>3</sup> P. Hoffmann: Die Toten in Christus, Münster 1966, S. 337.

<sup>4</sup> Welches Mißverständnis diese exegetischen Erkenntnisse hervorrufen können, zeigen Leserbriefe in: Paulinus 1970, Nr. 15 und 16, auf einen Artikel von Abt Athanasius Polag: Seine Auferstehung und unser Tod, in: Paulinus 1970, Nr. 13. Vgl. auch den die Diskussion abschließenden Artikel: B. Weiß: Ist der Sünder dem Erlöschen und Verschwinden preisgegeben?, in: Paulinus 1970, Nr. 20.

soziologischen Begriff der Entprivatisierung in ein Bibellexikon aufgenommen<sup>5</sup>. Ein Begriff ist ja nur dann für das Verständnis der christlichen Botschaft unbrauchbar, wenn er mit einem der Schrift fremden oder gar entgegengesetzten Inhalt verbunden ist. Ist dies aber nicht bei der Aussage von der Unsterblichkeit der Seele der Fall? Werden nicht, wenn man sie in der christlichen Verkündigung tätig, Erkenntnisse aus der hellenistischen Philosophie mit denen aus dem christlichen Glauben vermengt? Um darauf eine Antwort zu geben, ist es wichtig, sich zu fragen, wann die christliche Theologie zum erstenmal von der Unsterblichkeit der Seele spricht und welchen Inhalt man bei dem ersten christlichen Gebrauch mit dieser Aussage verbindet.

Der erste Teil der Frage ist schnell beantwortet: Origenes ist es, der als einer der ersten Theologen von der Unsterblichkeit der Seele redet<sup>6</sup>. Seine Lehre von der Seele und ihrem Schicksal nach dem Tod unterscheidet sich tatsächlich deutlich von den Ansichten der früheren Theologen. Diese haben fast ausnahmslos dem sogenannten Thnetopsychismus gehuldigt: Justin<sup>7</sup>, Tatian<sup>8</sup>, Theophilus<sup>9</sup> und Irenäus<sup>10</sup> sind der Ansicht, die Seele sei nicht von Natur aus, nicht in sich unsterblich. Wenn man nicht, wie Tatian, die Seele bis zur Auferstehung ganz vernichtet sein läßt, so mißt man ihr nur ein empfindungsloses oder empfindungsschwaches Dasein im Hades bis zum Endgericht zu<sup>11</sup>. Justin<sup>12</sup>, Irenäus<sup>13</sup> und zum Teil Tertullian<sup>14</sup> lehnen scharf eine sofortige Beseligung der Seele nach

<sup>5</sup> Praktisches Bibellexikon, herausgegeben von A. Grabner-Haider, Freiburg 1969, Sp. 252—255. Immerhin wird der Begriff Entprivatisierung in zwei und einer halben Spalte erklärt; dies ist das Dreifache des Umfanges, den der Begriff Leib Christi einnimmt; Sp. 679 f.

<sup>6</sup> Vgl. M. Schmaus: Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung der Toten, in: Pro Veritate, Münster—Kassel 1963, S. 328: „Eine Wende bedeutet in der Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes in der östlichen Theologie Clemens von Alexandrien, noch mehr aber Origenes.“ Vgl. H. v. Campenhausen: Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, in: Pro Veritate, S. 309: „Bis auf ihn (Origenes) sind mehr oder weniger alle griechischen Väter Gegner der Unsterblichkeitslehre.“

<sup>7</sup> Justin: Dial. 6, 1—2 (Goodspeed) S. 98.

<sup>8</sup> Tatian: Or. ad Graec. 13, 1 (Goodspeed) S. 280.

<sup>9</sup> Theophilus von Antiochien: Ad Aut. II, 27 PG 6, 1093—1096.

<sup>10</sup> Irenäus: Adv. Haeres. II, 34, 4 (Harvey) I S. 383.

<sup>11</sup> Zum Thnetopsychismus vgl. J. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, München 1954, S. 50—65; P. Bissels: Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: TThZ 76 (1967), S. 322—329; ders.: Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis, in: TThZ 78 (1969), S. 296 bis 304.

<sup>12</sup> Justin: Dial. 80, 4 (Goodspeed) S. 192.

<sup>13</sup> Irenäus: Adv. Haeres. V, 31, 1 (Harvey) II S. 411—413.

<sup>14</sup> Vgl. H. Finé: Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian, Bonn 1958, S. 75—79.



dem Tod ab. Origenes dagegen lehrt die Unsterblichkeit der Seele<sup>15</sup> und ihr alsbaldiges Gericht nach dem Tod<sup>16</sup>.

Welchen *Inhalt* verband jedoch Origenes mit diesen Aussagen? Hat er die hellenistische Erkenntnis von der Unsterblichkeit der Seele an die Stelle der neutestamentlichen Heilshoffnung gesetzt? Oder diene ihm dieser Begriff nur zum besseren Verständnis biblischer Heilsaussagen? So lauten die Fragen, mit denen sich diese Studie beschäftigt.

Als *Grundlage* unserer Untersuchung dient das Gespräch des Origenes mit Herakleides und den anderen arabischen Bischöfen. Zur Begründung, warum wir gerade von diesem Text ausgehen, muß kurz auf seine Entstehung und seinen Inhalt eingegangen werden: Im August 1941 wurde bei der Anlage eines britischen Munitionsdepots in Toura bei Kairo ein Heft mit Papyrosblättern gefunden<sup>17</sup>. Nach sorgfältigen Untersuchungen von Jean Scherer enthält dieses Heft unter anderem eine Handschrift aus dem Ende des 6. Jahrhunderts<sup>18</sup>. Sie stellt die Abschrift eines Protokolls<sup>19</sup> der Schlußsitzung<sup>20</sup> einer Bischofssynode um 245<sup>21</sup> in Arabien<sup>22</sup> dar. Wie wir von Eusebius von Caesarea wissen, hatte man Origenes schon vorher zur Klärung von Streitfragen als Peritus auf eine Synode nach Arabien eingeladen<sup>23</sup>. Auch im Jahre 245 sollte der berühmte Theologe in einem Streitfall erneut sein Urteil abgeben.

Der Bischof Herakleides hatte von sich reden gemacht, da er die *Prophora*, das eucharistische Gebet, allein an Gott den Vater richtete und den Sohn dabei nicht erwähnte<sup>24</sup>. Als Patripassianer glaubte er, daß in

<sup>15</sup> Origenes: In Lk XXXIV GCS 35 IX (Rauer) S. 202, 8 f.; ders.: Contra Celsum I, 60 GCS I (Koetschau) S. 182, 27—183, 10; ebend. 62 S. 184, 11—13; II, 20 S. 218, 9—23; III, 81 S. 271, 14—16; VII, 5 GCS II S. 156, 23—25; vgl. Fischer l. c. S. 202—212.

<sup>16</sup> Origenes: In Mt XVII, 29 GCS 10 (Klostermann) S. 665, 8; ders.: In Lk Fr. LXXXIV GCS 35 IX (Rauer) S. 274; ders.: In Ioh XX, 12 XV GCS IV (Preuschen) S. 343, 14—22; ders.: In Ios X, 1 GCS 30, VII, 2 S. 357, 18—359, 12; ders.: De Princ. praef. 5 GCS 22 (Koetschau) S. 12, 1—4.

<sup>17</sup> J. Scherer: Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils, et l'âme, Le Claire 1949 (abgekürzt, Scherer I), S. 1; ders.: Entretien d'Origène avec Héraclide, Paris 1960 (Scherer II), S. 47.

<sup>18</sup> Scherer I S. 8; vgl. B. Cappelle: L'entretien d'Origène avec Héraclide, in: The Journal of Ecclesiastical History 2 (1951), S. 145.

<sup>19</sup> Scherer I S. 47; II S. 48; Cappelle l. c.

<sup>20</sup> Scherer II S. 17.

<sup>21</sup> Scherer I S. 56; II S. 21; Cappelle l. c.

<sup>22</sup> Ebd. I S. 54 f.; II S. 19—21; Cappelle l. c.

<sup>23</sup> Eusebius: Kirchengeschichte VI, 37 GCS 9, 2 (Schwarz-Mommsen) S. 592, 4—12.

<sup>24</sup> Gespräch des Origenes mit Herakleides (Scherer I) S. 128, 8—134, 8; vgl. Anm. S. 129, 12 und Scherer II S. 63 Anm. 3; Cappelle l. c. S. 149 bis 152; ders.: Origène et l'oblation à Père par le Fils d'après les papyrus de Toura, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 47 (1952), S. 163—171.

Gott nur einer sei, der handle und den man ansprechen könne<sup>25</sup>. Origenes legt demgegenüber dar, daß es zwar nur einen Gott gibt, der aber sehr wohl in Vater und Sohn geschieden ist. Man muß also zum Vater durch den Sohn beten<sup>26</sup>. Nachdem damit der eigentliche Streitpunkt der Synode geklärt ist, fragt Origenes, ob jemand eine weitere Frage vorzubringen habe; er wolle sie nach der Schrift beantworten<sup>27</sup>. Ein Teilnehmer der Synode, Dionysius, fragt nun, ob die Seele das Blut sei<sup>28</sup>. Hinter diesem Einwurf steht eine Argumentation des Thnetopsychismus: Ist die Seele das Blut, wie die Übersetzung von Lev 17, 11 in der Septuaginta lautet, dann scheint die Seele mit dem Blut auch zu sterben. Origenes zeigt, daß die Stelle, recht verstanden, nicht zu einer solchen Folgerung führt. Aus der Antwort glaubt der Bischof Demetrius entnehmen zu können, Origenes lehre die Unsterblichkeit der Seele<sup>29</sup>. Diese Bemerkung gibt unserem Theologen Gelegenheit, seine Anschauung über das Weiterleben nach dem Tod und die Unsterblichkeit der Seele zu präzisieren<sup>30</sup>. Soviel zum Verlauf dieses Streitgespräches.

Mit Recht stellt Jean Scherer fest, dieses Gespräch biete kaum etwas, was nicht schon aus anderen Werken des Origenes bekannt sei<sup>31</sup>. Wenn wir dennoch diese Schrift zur Grundlage unserer Untersuchung nehmen, so liegen dazu vier Gründe vor.

1. In keinem der uns erhaltenen Werke geht Origenes so ausführlich und explizit auf die Unsterblichkeit der Seele ein wie in diesem Gespräch<sup>32</sup>.

2. Sein Text liegt uns in einem Stenogramm vor<sup>33</sup>. Mag diese Tatsache auch eine Fehlerquelle für einzelne Wörter in sich bergen<sup>34</sup>, so besitzen

<sup>25</sup> Scherer I S. 62; II S. 28.

<sup>26</sup> Der gesamte 1. Teil des Gesprächs (Scherer I) S. 118, 1—142, 16.

<sup>27</sup> Ebd. S. 144, 1 f.

<sup>28</sup> Ebd. S. 145, 3.

<sup>29</sup> Ebd. S. 166, 23 f.

<sup>30</sup> Ebd. S. 144, 4—174, 12.

<sup>31</sup> Scherer I S. 76; II, S. 45.

<sup>32</sup> Eusebius: Kirchengeschichte VI, 37 GCS 9, 2 (Schwarz-Mommsen) S. 592, 4—12 erwähnt eine arabische Bischofssynode, die Origenes einlud, gegen den Thnetopsychismus zu sprechen. Doch wird uns über den Verlauf der Synode nichts weiteres berichtet.

<sup>33</sup> Scherer I S. 47; II S. 48.

<sup>34</sup> Scherer II S. 47—49. Bei den allgemein anerkannten Ausgaben des Textes von J. Scherer wird von der Einleitung nur die Annahme beanstandet, Origenes habe selbst den Text noch einmal korrigiert; vgl. L. Früchtl: Das neu entdeckte Streitgespräch des Origenes mit Heraklidus und Genossen, in: ThL 1950, S. 504.

wir damit doch eine relativ objektive Überlieferung, was von vielen anderen Werken des Alexandriners nicht gilt<sup>35</sup>.

3. Origenes zeigt sich hier wie kaum in einem anderen Werk als engagierter Theologe. Immer wieder, besonders in seinen Äußerungen über die Unsterblichkeit, wird die Behandlung des eigentlichen Themas durch Ermahnungen an die Zuhörer unterbrochen<sup>36</sup>. So ist gerade dieser engagierte Text aufschlußreich für die Beweggründe des Glaubens an die Unsterblichkeit bei Origenes.

4. Unser Autor behandelt hier sein Thema frei und unvorbereitet. Die Frage, ob die Seele Blut sei, wird ihm aus dem Augenblick gestellt<sup>37</sup>. Da er sich nicht vorbereiten kann, entspringt seine Antwort der Spontaneität und dient uns so dazu, seine Anschauung in noch relativ unreflektierter Formulierung und ohne gelehrte Aufmachung kennenzulernen.

## I. Die Unsterblichkeit als Heilsgut nach Origenes

### 1. Der Rückgang des Thnetopsychismus um die Mitte des 3. Jahrhunderts

Bei der Frage des Dionysius, ob die Seele das Blut sei, geht Origenes sofort auf das dahinterstehende Problem ein: „Es ist mir zu Ohren gekommen, und ich rede in Kenntnis davon, daß es hier und in der Umgebung einige gibt, nach denen die Seele, hat sie dieses Leben verlassen, nichts mehr wahrnimmt, sondern im Grab, im Leib ist<sup>38</sup>.“ Origenes schildert mit diesen Worten exakt den Thnetopsychismus, die Lehre, daß die Seele mit dem Leib sterbe. Diese ist aber nach ihm nicht die herrschende Meinung in der Kirche. Sie ist auch so sehr im Rückgang, daß er sie eher als Kuriosität schildert: „Es ist mir zu Ohren gekommen, daß es so etwas gibt<sup>39</sup>.“ Er kann sich erinnern, schon einmal über dieses Thema diskutiert zu haben<sup>40</sup>. Wer um die Mitte des 3. Jahrhunderts den Thnetopsychismus

<sup>35</sup> Bekanntlich sind ja gerade die spekulativen Hauptwerke nur durch den parteiischen Filter des Origenistenstreites überliefert.

<sup>36</sup> Scherer I S. 77; II S. 46. Der Text sei einfach, schlicht, aber engagiert: G. Kretschmar: Origenes und die Araber, in: ZThK 50 (1953), S. 271 f.; 276; B. Cappelle: L'entretien d'Origène avec Héraclide, in: The Journal of Ecclesiastical History 2 (1951), S. 154 f.

<sup>37</sup> Gespräch (Scherer I) S. 144 f.

<sup>38</sup> Ebd. S. 144, 3—7.

<sup>39</sup> Ebd. S. 144, 4.

<sup>40</sup> Ebd. S. 144, 7—9. Auch die Tatsache, daß die falsche Erklärung von Lev 17, 11 Verwirrung angestiftet hat (144, 12—146, 1), zeigt, daß der Thnetopsychismus zur Zeit des Origenes in Arabien nicht mehr weit verbreitet war. Andernfalls hätte dieses Mißverständnis der Schrift eher Bestätigung als Verwirrung erzeugen müssen. Auch an anderen Stellen weiß sich Origenes keinesfalls als

ablehnte, mußte sich mithin nicht als theologischer Neuerer fühlen. Die Meinung von Campenhausens: „Bis auf ihn (Origenes) sind mehr oder weniger alle griechischen Väter Gegner der Unsterblichkeitslehre“<sup>41</sup>, scheint so undifferenziert im Lichte unseres Textes äußerst zweifelhaft.

## 2. Die Unsterblichkeit als Heilsgut

Origenes versteht es, in einer geschickten Allegorese, der Aussage, die Seele sei das Blut, die Möglichkeit zu nehmen, daß man sie im Sinn des Thnetopsychismus verwendet<sup>42</sup>. Danach behandelt er dieses Thema unabhängig von dieser Schriftstelle<sup>43</sup>. Dabei geht er von Phil 1, 23 aus: „Weit besser wäre ja, zu scheiden und mit Christus zu sein.“ Dieses Pauluswort verliert im Thnetopsychismus seine Gültigkeit: Wenn die Seele in den Gräbern liegt, wie kann sie dann ‚mit Christus‘ sein?<sup>44</sup> Positiv ausgedrückt: „Vor der Auferstehung ist der Gerechte mit Christus, und in seiner Seele lebt er mit Christus“<sup>45</sup>. Die Unsterblichkeit als Sein und Leben mit Christus ist hier als biblisch begründetes Heilsgut verstanden; sie beruht nicht auf philosophischer Erkenntnis. Weitere Beobachtungen bestätigen dies: Origenes spricht zunächst nur von dem Weiterleben des Gerechten. Ohne auf die Bedeutung des Begriffes des Gerechten bei ihm einzugehen, läßt sich sagen: Er visiert hier nicht eine in der Natur begründete Unsterblichkeit aller Menschen an. Außerdem sagt Origenes

Vorkämpfer einer Unsterblichkeit der Seele. Nach ihm lehren ja die meisten Christen, Juden, Griechen und Barbaren, daß die Seele unsterblich sei (Contra Celsum VII, 5 GCS II (Koetschau) S. 156, 23—25). Ja, er anerkennt bei einigen Häretikern den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, ein Zugeständnis, das, wie schon A. Harnack feststellt (Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I. Teil: Hexateuch und Richterbuch: TU III, 12, 3, Leipzig 1918, S. 34) eine Ausnahme in dieser Zeit bildete. Tatsächlich haben vor Origenes die Unsterblichkeit der Seele gelehrt: Die dem Athenagoras (De res. 16 PG 7, 1005 C) bzw. Justin (De res. 10 (Holl) S. 48) zugeschriebenen Abhandlungen über die Auferstehung, Die Martyriumsakte des Appollonius (37 SAdKQ (Krüger) S. 34) und Tertullian (De res. 2 CSEL 47 (Kroymann) S. 28, 7 f.); ebd. 34 S. 74, 10; ders.: De test. anm. 4 CSEL 20 (Reifferscheid) S. 140, 8—14.

<sup>41</sup> H. v. Campenhausen: Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, in: Pro Veritate, Münster—Kassel 1963, S. 309.

<sup>42</sup> Gespräch (Scherer I) S. 144, 12—164, 16.

<sup>43</sup> Der Text bietet keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß Origenes die Absicht des Fragestellers mißverstanden habe. Nach Kretschmar l. c. S. 267 f. gehe es der Synode darum, ob es dem Christen wie dem Juden verboten sei, Blut zu genießen. Wäre das der Fall, hätten die arabischen Bischöfe, die auch sonst Einwände machten, Origenes auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht. Von einem Milleniarismus (Cappelle l. c. 153), den Origenes hier bekämpfen soll, ist nirgends die Rede.

<sup>44</sup> Gespräch (Scherer I) S. 166, 2 f.

<sup>45</sup> Ebd. 164, 19—21.



nicht einfachhin: „Die Seele lebt vor der Auferstehung weiter“, sondern: „Der Gerechte lebt in seiner Seele weiter.“ Der ganze Gerechte, die Totalität seiner Person, ist danach durch das Leben mit Christus unsterblich, und zwar nach dem Tode zunächst in seiner Seele, in der Auferstehung auch mit seinem Leib. Die Unsterblichkeit ist für unseren Theologen kein exklusives Attribut der Seele.

Als Demetrius einwirft: „Es lehrt also unser Bruder Origenes, daß die Seele unsterblich sei“<sup>46</sup>, stimmt ihm dieser nicht einfach zu. Er antwortet vielmehr dialektisch: „Unsterblich ist die Seele und nicht unsterblich ist die Seele“<sup>47</sup>. Um diesen Widerspruch zu lösen, geht Origenes auf den Begriff „unsterblich“ näher ein. Dabei macht er eine wichtige Vorbemerkung: „Ich versuche all die Sinnbedeutungen (dieses Wortes) nicht nach den Griechen, sondern nach der göttlichen Schrift zu erhellen“<sup>48</sup>. Der Ausdruck „Griechen“ hat schon in der Septuaginta und im NT eine spezielle Bedeutung. Mit ihm bezeichnet man meist die Nichtjuden<sup>49</sup>. Bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts engt sich dieser Begriff weiter ein. Die „Griechen“ sind für sie die Nichtchristen, sofern sie durch griechische Philosophie und Kultur geprägt sind<sup>50</sup>. Wenn Origenes hier eine Betrachtung nach der Art der „Griechen“ ausschließt, so wollte er damit die üblichen Begründungen der hellenistischen Philosophie für die Unsterblichkeit der Seele beiseite lassen. Er beabsichtigt nicht, hellenistisches Geistesgut mit den Aussagen der Schrift zu vermengen.

Um herauszufinden, was nach der Bibel Unsterblichkeit, Nichtsterben, heißt, sucht Origenes zunächst nach dem Sinn von Sterben. Eine dreifache Bedeutung des Todes glaubt er in der Schrift entdeckt zu haben: Es gibt zunächst den Tod im gewöhnlichen Sinne. So heißt es: „Adam lebte 990 Jahre und starb“ (Gen 5, 5). Diesen Tod stirbt die Seele nicht. Wäre dies der Fall, so wäre die ganze Existenz des Menschen im Tod ausgelöscht; es gäbe keine Bestrafung der Ungerechten<sup>51</sup>. Relativ kurz nur redet Origenes von dieser Art Unsterblichkeit. Man spürt, daß ihr nicht sein Interesse gilt.

Weiter findet man in der Schrift den Tod als Trennung von der Sünde. Nach Röm 6, 10 sind wir der Sünde gestorben. In diesem Sinn darf die Seele keinesfalls unsterblich bleiben; sie muß ständig der Sünde sterben<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Ebd. 166, 23 f.

<sup>47</sup> Ebd. 166, 27.

<sup>48</sup> Ebd. 168, 2 f.

<sup>49</sup> Kittel: ThWzNT I Sp. 504—514.

<sup>50</sup> Z. B. Tatians: Λόγος πρὸς Ἑλληνας.

<sup>51</sup> Gespräch (Scherer I) S. 168, 10—12 und 168, 15—170, 8.

<sup>52</sup> Ebd. 168, 5—8 und 170, 8—25.

Auf eine dritte Bedeutung von Unsterblichkeit ist der Blick unseres Theologen besonders gerichtet. Die Schrift kennt auch den Tod im Sinne der Trennung von Gott. So heißt es: „Die Seele des Sünders stirbt“ (Ez 18, 4)<sup>53</sup>. Die diesem Tod entgegengesetzte Unsterblichkeit besitzen wir noch nicht; wir können uns immer noch in der Sünde von Gott trennen. Wir haben aber die Möglichkeit, bei besonderer Wachsamkeit unsterblich zu werden<sup>54</sup>. Diese Unsterblichkeit besteht also in der Gemeinschaft mit Gott, näherhin in der Teilnahme am ewigen Leben<sup>55</sup>, welches Christus selbst ist<sup>56</sup>. Streng genommen besitzt sogar nur der Vater dieses Leben und diese Unsterblichkeit; denn auch Christus starb für uns<sup>57</sup>. Die Unsterblichkeit ist nämlich Gott allein natürlich<sup>58</sup>. Der Mensch aber kann an ihr durch Christus teilnehmen<sup>59</sup>. Für ihn ist das „ewige Leben“ immer nur gnadenhaft.

Dieses Leben in der Gemeinschaft mit Gott wird uns jedoch nicht aufgezwungen. Seine Annahme ist in unsere freie Entscheidung gelegt<sup>60</sup>. Die gesamte emphatische Schlußermahnung des Gespräches zielt auf dies eine hin: „Ergreifen wir nun dieses ewige Leben!“<sup>61</sup>

Die Unsterblichkeit ist darüber hinaus eschatologisches Heilsgut. Wir besitzen es erst in der Seligkeit endgültig und unverlierbar<sup>62</sup>. Jetzt ist uns das ewige Leben nur wie im Schatten gegeben (vgl. 1. Kor 13, 12); erst in Zukunft besitzen wir es in Vollendung<sup>63</sup>.

Fassen wir zusammen: Die Unsterblichkeit, für die sich Origenes einsetzt, ist gnadenhaftes, eschatologisches Heilsgut, dessen Erlangung unseres Mittuns bedarf.

Was verbindet und scheidet Origenes von dem Thnetopsychismus des 2. Jahrhunderts? Diese Lehre läßt sich auch bei den Apologeten dieser Zeit nicht als eine gradlinige Fortsetzung der biblischen Anthropologie begreifen. Den meisten Theologen ist damals schon die semitische Gesamtschau des Menschen fremd geworden. Gerade Tatian, der den ausgepräg-

<sup>53</sup> Ebd. 168, 8—10.

<sup>54</sup> Ebd. 170, 25 f.

<sup>55</sup> Ebd. 170, 29—171, 1.

<sup>56</sup> Ebd. 172, 9.

<sup>57</sup> Ebd. 172, 1—4 und Anm. Zu der Lehre vom Tode Christi vgl. G. Gruber: ZOH, Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962, S. 90—98: Christus ist nicht unsterblich, weil er körperlich starb, er ist aber auch geistig nicht unsterblich, weil er für uns zur Sünde wurde.

<sup>58</sup> Vgl. dazu Gruber S. 37—39; 200—267.

<sup>59</sup> Gespräch (Scherer I) S. 172, 1.

<sup>60</sup> Ebd. 172, 6.

<sup>61</sup> Ebd. 172, 5—174, 12.

<sup>62</sup> Ebd. 168, 20; vgl. 170, 17.

<sup>63</sup> Ebd. 172, 10—12.

testen Thnetopsychismus lehrt, vertritt ja nicht die „semitische“, sondern eine gnostisch-dualistische Anthropologie<sup>64</sup>. Die Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele hat mithin andere Wurzeln. Doch welcher Art sind diese?

Die Apologeten fanden einen von orphischer Mystik und platonischer Philosophie geprägten Unsterblichkeitsbegriff vor<sup>65</sup>. In diesem Klima war „unsterblich“ geradezu ein göttliches Attribut. Die Seele gilt deshalb als unsterblich, weil sie von ihrer Herkunft her göttlich sei. In einer solchen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele sahen die Apologeten die Gefahr des Pantheismus. Nach Justin müßte die Seele, falls sie unsterblich wäre, auch ungeschaffen und ungezeugt sein<sup>66</sup>. Und Theophilus schreibt: „Hätte Gott den Menschen von Natur aus unsterblich geschaffen, dann hätte er ihn zu Gott gemacht“<sup>67</sup>. Einer solchen Vergottung des Menschen konnten die Theologen des 2. Jahrhunderts nicht zustimmen. Deswegen lehnten sie die natürliche Unsterblichkeit der Seele ab. Dies geschah entscheidend von ihrem Gottesverständnis her, nicht aus der Rezeption der biblischen Gesamtschau des Menschen.

Origenes erkennt demgegenüber, daß der Begriff der Unsterblichkeit, von seiner orphisch-naturalistischen Begründung befreit, der christlichen Verkündigung dienstbar gemacht werden kann; zugleich sucht er auch dem echten Anliegen des Thnetopsychismus gerecht zu werden. So sichert er die Bedeutung der Unsterblichkeit vor pantheistischem Mißverständnis ab. Unsterblichkeit ist für ihn gnadenhaftes, eschatologisches Heilsgut, zu dessen Annahme es unserer freien Entscheidung bedarf. Damit hat er sich weit von der hellenistischen Unsterblichkeitslehre entfernt.

## II. Die Schriftgemäßheit der Anschauung des Origenes

Ist das, was Origenes über die Unsterblichkeit lehrt, wie er selbst meint, wirklich biblisch begründet<sup>68</sup>? Mißbraucht er nicht doch, wenn auch unbewußt, die Schrift, wenn er sie zur Stütze seiner Unsterblichkeitslehre heranzieht? Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollte man die Exegese aller Schriftstellen, die Origenes bietet, überprüfen. Nur bei den wichtigsten Bibelzitaten wollen wir untersuchen, ob Origenes deren Sinn trifft.

<sup>64</sup> Vgl. H. K a r p p : Probleme altchristlicher Anthropologie, biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts, Gütersloh 1950.

<sup>65</sup> Vgl. Hoffmann l. c. S. 32–42; Dautzenberg: Sein Leben bewahren, München 1966, S. 34–38.

<sup>66</sup> Justin: Dial. 5,1 (Goodspeed) S. 97; vgl. P. Bissel: Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: TThZ 76 (1967), S. 326–329.

<sup>67</sup> Theophilus: Ad Aut. II, 27 PG 6, 1093 A.

<sup>68</sup> Gespräch (Scherer I) S. 168, 3.

## 1. Zu Lev 17, 11.

Der einleitenden Frage, ob die Seele das Blut sei, liegt, wie Origenes zu Recht bemerkt, Lev 17, 11 allerdings in Übersetzung der Septuaginta zugrunde: „Die Seele jedes Fleisches ist Blut.“ Diese Stelle ist indes als Argument für oder gegen den Thnetopsychismus völlig fehl am Platze, und dies aus zwei Gründen:

a) Der Satz: „Die Seele jedes Fleisches ist Blut“ gilt als Begründung des Verbotes, tierisches Blut zu genießen. Wenn man deswegen mit der Septuaginta *Néfeš* mit *Psyché*, Seele übersetzen wollte, so wäre die Tierseele gemeint. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß Lev 17, 11 zur Klärung von anthropologischen Fragen nicht herangezogen werden darf.

b) Nach den neueren Untersuchungen über das Wort *Néfeš*<sup>69</sup> speziell in der Priesterschrift<sup>70</sup>, aus der Lev 17, 11 stammt, kann dieses Wort hier nicht mit Seele wiedergegeben werden. In den modernen Ausgaben wird dieser Satz entweder direkt übersetzt<sup>71</sup> oder in den Erläuterungen umschrieben<sup>72</sup> mit: „Das Leben des Fleisches sitzt im Blut.“ Nach der priesterlichen Tradition war der Genuß von tierischem Blut aus zwei Gründen untersagt: Einmal hatte Gott allein das Recht auf alles Leben, dessen Sitz im Blut angenommen wurde<sup>73</sup>. Daneben sah eine jüngere Auffassung im Blut als Sitz des Lebens ein Mittel zur Sühne. Deshalb war es allein für den sakralen, nicht für den profanen Gebrauch bestimmt<sup>74</sup>.

Origenes trifft demnach in seiner Allegorese nicht den eigentlichen Sinn von Lev 17, 11. Zu seiner Entlastung sei aber bemerkt, daß nicht er, sondern die Anhänger des Thnetopsychismus als erste diese Stelle in die anthropologische Fragestellung einbezogen<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> Eine gute Zusammenfassung der Literatur der letzten 40 Jahre in: J. Scharbert: *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, S. 40 Anm: 18 f. vgl. weiter: O. Schilling: *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart 1967, S. 35–42.

<sup>70</sup> Scharbert l. c. S. 61–76.

<sup>71</sup> M. Noth: *Das 3. Buch Mose*, Göttingen 1962.

<sup>72</sup> Die Erklärungen zur Stelle von E. Kalt: *Bibel für das Volk erklärt*, Freiburg 1947; P. Heinisch: *Bonner Bibel* 1935; H. Cazelles: *Jerusalem Bibel*, Paris 1951.

<sup>73</sup> Vgl. K. Elliger: *Handbuch zum AT*, Tübingen, 1966, S. 228.

<sup>74</sup> Noth l. c. zur Stelle und J. M. González-Ruiz: *Erlösung und Auferstehung*, in: *Concilium* 2 (1966), S. 35 f.

<sup>75</sup> In der von Rufinus übersetzten Homilie des Origenes über den Hexateuch ist keine Erklärung von Lev 17, 11 enthalten, so daß wir nicht wissen, wie unser Theologe diese Stelle unabhängig von der Auseinandersetzung mit dem Thnetopsychismus erklärt hat.



## 2. Zu Phil 1, 21 ff.

Das Hauptargument gegen den Thnetopsychismus findet Origenes in Phil 1, 23: „Besser wäre es in der Tat, zu scheiden und mit Christus zu sein.“ Nicht weniger als viermal stellt er fest, daß diese Stelle keine Geltung mehr hätte, wenn die Seele mit dem Leib stürbe<sup>76</sup>. Schließt der Philipperbrief wirklich den Thnetopsychismus des 2. Jahrhunderts aus?

a) Zur Exegese von Phil 1, 21 ff. Im Zusammenhang fragt Paulus sich und seine Adressaten, was in seiner augenblicklichen Lage, nämlich in einer Gefangenschaft vor einem Prozeß auf Leben und Tod das Richtige für ihn und die Gemeinde sei. Für den Apostel wäre es das Beste, wenn er sterben würde. So ist der Ausdruck „Scheiden“ (*ἀναλῦσαι*) nach den griechischen Grabepigrammen ohne jede nähere inhaltliche Bestimmung zu übersetzen<sup>77</sup>. Der Wunsch zu sterben, „die Todesaussage wird aber auf das engste mit dem Mit-Christus-Sein verbunden<sup>78</sup>“. Es gibt demnach eine Christusgemeinschaft sofort nach dem Tode, und damit vor der endzeitlichen Auferstehung<sup>79</sup>. Dabei „wird der Gedanke der Christusgemeinschaft ohne Hinweis auf den besonderen Tod des Apostels ausgesprochen<sup>80</sup>“. Das Mit-Christus-Sein ist also nicht allein von dem Martyrerschicksal des Apostels abhängig<sup>81</sup>. Es steht allen Christen nach dem Tode offen. Adolf Schlatter trifft den Sinn der Stelle mit der Bemerkung: „Nichts bringt seine (Pauli) Verbundenheit mit dem Herrn in Gefahr<sup>82</sup>.“ Joachim Gnilka ergänzt den Gedanken: „Das Leben aber, das Christus ist, kann durch den Tod nicht genommen, sondern nur gemehrt werden<sup>83</sup>.“

Das Wie dieses Mit-Christus-Seins nach dem Tode beschreibt Paulus

<sup>76</sup> Gespräch (Scherer I) S. 165, 19; 21; 166, 1; 3. In der positiven Darlegung über die Unsterblichkeit der Seele wird zwar nicht mehr diese Stelle zitiert. Wenn aber häufig von Christus als dem Leben die Rede ist, dann ist neben Joh 11, 25 auch Phil 1, 21 als Einfluß anzusehen.

<sup>77</sup> Hoffmann l. c. S. 289.

<sup>78</sup> Ebd. S. 298.

<sup>79</sup> Zu der vereinzelt vorgetragenen Meinung, daß auch hier das Mit-Christus-Sein erst bei der Auferstehung einsetze, vgl. Hoffmann l. c.

<sup>80</sup> Hoffmann l. c. 290.

<sup>81</sup> R. Kabisch, A. Schweitzer, E. Lohmeyer und M. Werner meinen, daß hier nur von dem Mit-Christus-Sein der Martyrer die Rede sei; vgl. Hoffmann l. c. S. 21.

<sup>82</sup> A. Schlatter: Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus, Stuttgart 1930.

<sup>83</sup> J. Gnilka: Herders Theologischer Kommentar zum NT X, 3: Der Philipperbrief, Freiburg 1968, S. 73; vgl. ders.: Geistliche Schriftlesung X, 1: Der Brief an die Philipper, Düsseldorf 1968, S. 32: „Die Christusgemeinschaft, die er im Leben durch den Glauben gewann, wird beim Schritt über die Schwelle des Todes nicht zerschnitten, sondern erfährt eine beseligende Intensivierung“;

nicht näher. „Auf eine anthropologische Näherbestimmung ist verzichtet<sup>84</sup>.“ Gerade die Tatsache, daß Paulus die anthropologische Fragestellung umgeht, zeigt, daß er nicht von hellenistischen Vorstellungen beeinflusst ist<sup>85</sup>. Das „Nebeneinander von himmlischer Seligkeit und Auferstehungshoffnung ... ist auch für das palästinensische Spätjudentum typisch<sup>86</sup>.“ In diesem scheinen die Quellen zu liegen, aus denen Paulus schöpft. Ohne auf die Frage einzugehen, ob die Aussagen des Philipperbriefes den Endpunkt einer langen Entwicklung bei Paulus darstellen, wie die meisten protestantischen Exegeten annehmen<sup>87</sup>, oder ob sich vor diesem Brief für Paulus nur keine Gelegenheit bot, auf das Schicksal nach dem Tode vor der Auferstehung einzugehen, wie P. Hoffmann und J. Gnilka meinen<sup>88</sup>, läßt sich sagen, daß sich nirgends sonst bei Paulus, ja im gesamten NT, solch klare Aussagen über das Mit-Christus-Sein nach dem Tode vor der Auferstehung finden<sup>89</sup>.

b) Die Deutung des Origenes. Da Phil 1, 21 ff. die klarste Aussage über den Todeszustand des Christen darstellt, ist das exegetische Gespür zu bewundern, mit dem Origenes gerade diese Stelle bei seiner Ablehnung des Thnetopsychismus herausstellt. Das paulinische Mit-Christus-Sein nach dem Tod hört auf, wenn der ganze Mensch ins Grab fällt, wenn jedes

---

W. d. Boor : Wuppertaler Studien Bibel: Die Briefe des Paulus an die Philipper und an die Kolosser, Wuppertal 1957, S. 61: „Er hat zugleich eine solche Lebensverbindung mit Jesus gehabt, daß auch das leibliche Sterben sie nicht zerreißen, sondern nur vertiefen konnte.“

<sup>84</sup> Vgl. Hoffmann l. c. S. 313—315.

<sup>85</sup> J. Gnilka : Herders Theologischer Kommentar S. 75; vgl. Hoffmann l. c. S. 314: „Die anthropologische Frage interessiert ihn nicht.“ S. 337: „Offenkundig geht es Paulus dabei (Phil.) nicht um einen anthropologischen Tatbestand.“ Wenn auch an dieser Stelle nichts direkt darüber ausgesagt ist, so „handelt es sich sachlich gesehen höchstwahrscheinlich auch um einen Zustand der Leiblosigkeit.“ Hoffmann l. c. S. 314. Dies ergibt sich schon aus der Verwandtschaft mit jüdischen Vorstellungen. Wenn man wohl beachtet, daß Paulus selbst kein Interesse an anthropologischen Fragen an dieser Stelle hat, kann man doch sachlich bei ihm von einem leiblosen Zustand nach dem Tode bis zur Auferstehung sprechen; vgl. J. Schmid : Der Begriff der Seele im Neuen Testament, in: Einsicht und Glaube, Freiburg 1962, S. 130.

<sup>86</sup> Hoffmann l. c. 323; vgl. Gnilka l. c. S. 92; H. Conzelmann : Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, S. 208 f.

<sup>87</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Hoffmann l. c. S. 4—20.

<sup>88</sup> Hoffmann l. c. 323; Gnilka l. c. S. 81—88; vgl. weitere Autoren bei Hoffmann l. c. 20—22.

<sup>89</sup> Hoffmann l. c. 322: „Die einzig klare Aussage des Apostels über den Todeszustand ist in Phil 1, 23 enthalten.“ Vgl. M. Schmaus : Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten, in: Pro Veritate, Münster—Kassel 1963, S. 325.

bewußte Weiterexistieren bis zur Auferstehung unterbrochen ist. Zu Recht verteidigt Origenes Phil 1, 23 gegen den Thnetopsychismus<sup>90</sup>.

Dennoch geht Origenes in seiner Deutung über diese Paulusstelle hinaus. Er verzichtet nicht wie der Apostel auf eine anthropologische Näherbestimmung des Zwischenzustandes. Er verdeutlicht vielmehr: Bis zur Auferstehung ist der Gerechte nur mit seiner Seele bei Christus. Für Origenes war die hellenistische Unterscheidung des Menschen in Leib und Seele zu selbstverständlich, als daß er sie bei der Deutung des Zwischenzustandes ausgeklammert hätte. Auch der Thnetopsychismus ist übrigens von der hellenistischen Terminologie geprägt, wenn er sagt, die Seele falle mit dem Leib in das Grab.

In dem entscheidenden Satz: „Der Gerechte lebt in seiner Seele mit Christus“ verläßt jedoch, wie wir sahen, Origenes noch nicht die biblische Gesamtschau des Menschen. An dieser Tatsache ändern auch spätere dualistisch-leibfeindliche Bemerkungen von ihm nichts<sup>91</sup>. In diesen wird das „Scheiden“ mit der Trennung vom Leib gleichgesetzt, welche eo ipso identisch ist mit dem Aufhören aller Mühe und Plagen<sup>92</sup>. Aus diesem Dualismus erklärt es sich auch, daß Origenes im späteren Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Thnetopsychismus die Auferstehung nicht mehr erwähnt. Paulus spricht zwar in Phil 1, 21 ff. auch nicht von der Auferstehung der Toten. Doch selbst wenn das 3. Kapitel des Philipperbriefes mit seiner Hervorhebung der Auferstehung ursprünglich keine literarische Einheit mit unserer Stelle bildete<sup>93</sup>, so beweist die eschatologische Gesamtvorstellung Pauli, daß er hier nicht den Auferstehungsglauben zugunsten einer Unsterblichkeitslehre aufgeben will. Er beschreibt ja nur einen vorläufigen Zwischenzustand<sup>94</sup>. Ob Origenes sich dessen Vorläufigkeit in diesem Gespräch immer bewußt bleibt, darf angezweifelt werden.

<sup>90</sup> Diese Tatsache bejahen auch Kretschmar l. c. S. 272; H. Puech — P. Hadot: *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc*, in: VC 13 (1959), S. 222 f.

<sup>91</sup> Vgl. Origenes: In Lk 14 GCS 35 IX (Rauer) S. 97, 8; ebd. S. 1023, 104 f., ders.: *Exh. ad Mart. GCS III* (Koetschau) S. 4, 19—25.

<sup>92</sup> Gespräch (Scherer I) S. 166, 3—5. Es verdient festgehalten zu werden, daß Origenes das *ὄν Χριστῶ* von Phil 1, 23 in ein *μετὰ Χριστοῦ* umwandelt (S. 164, 19 f.). Dadurch erhält er eine bessere Antithese gegen die Formel seiner Gegner *ἡ ψυχὴ κείται μετὰ τοῦ σώματος*. Origenes' Entgegnung: *ὁ δίκαιος ζῇ μετὰ Χριστοῦ*. Von der Gegenüberstellung *μετὰ τοῦ σώματος* — *μετὰ Χριστοῦ* ist es nur noch ein kleiner Schritt zur leibfeindlichen These: Der Leib ist das Hindernis des Mit-Christus-Seins.

<sup>93</sup> Gnllka l. c. S. 6—11 nimmt an, daß der Philipperbrief sich aus mehreren ursprünglich selbständigen Einheiten zusammensetzt.

<sup>94</sup> Hoffmann l. c. S. 313.

Wir haben uns gefragt, ob Origenes die philosophische Lehre der Unsterblichkeit der Seele an die Stelle der neutestamentlichen Heilshoffnung gesetzt hat? Hierauf ist differenziert so zu antworten:

1. Origenes verwendet zu Recht Phil 1, 23 als Argument gegen den Thnetopsychismus.

2. Im Hinblick auf das Gericht nimmt er auch eine natürliche Unsterblichkeit des Menschen an.

3. Sein eigentliches Augenmerk richtet er aber auf die gnadenhafte, eschatologische Unsterblichkeit, die für ihn die eigentliche Heilshoffnung ist

Gegenüber dem Thnetopsychismus stellt Origenes insofern eine Wende dar, als er dem Begriff der Unsterblichkeit, auch der Unsterblichkeit der Seele, einen positiven Sinn abgewinnt. Der biblischen Theologie bleibt er jedoch dadurch getreu, daß er diesen hellenistischen Begriff in christlicher Sicht umformt<sup>95</sup>.

Die Verwendung des Begriffes der Unsterblichkeit der Seele besagt, so lehrt uns das Beispiel des Origenes, noch keineswegs eine Vermengung hellenistischer Philosophie mit den christlichen Glaubensaussagen. Wer heute in der Glaubensverkündigung von der unsterblichen Seele spricht, verfälscht noch nicht die christliche Botschaft. Auf der anderen Seite bewahrt uns die Beschäftigung mit Origenes davor, den Begriff der Unsterblichkeit allzu undifferenziert zu gebrauchen. Die natürliche Unsterblichkeit, also die, die Gegenstand der Philosophie sein kann, darf nie der eigentliche Grund unserer Heilshoffnung werden. Sie mag die christliche Lehre vom Gericht verständlich machen. Unsere Hoffnung aber stützt sich auf das, was Origenes die gnadenhafte Unsterblichkeit nennt, auf das ewige Leben, das Christus selbst ist.

---

<sup>95</sup> Puech und Hadot haben nachgewiesen, daß Ambrosius unser Gespräch gerade im letzten Teil über die Unsterblichkeit in seinem Lukaskommentar ausgeschrieben hat (l. c. S. 204—228). Da der Lukaskommentar des Ambrosius im Mittelalter sehr verbreitet war, mußte untersucht werden, wie sehr die scholastische Eschatologie von Origenes abhängt.



# Zur „Theologie der Revolution“

Ein Literaturbericht

Im folgenden geht es um die Erstellung eines gerafften Literaturberichts zum Thema „Theologie der Revolution“. Nur die einschlägigen Veröffentlichungen können hier berücksichtigt werden; zu einer jeweiligen Rezension reichen wenige Seiten nicht aus. Die Publikationen, welche zum Teil lediglich vorgestellt werden, kommen bewußt nach chronologischer Ordnung zur Sprache; denn gerade die zeitliche Abfolge der Studien läßt eine Linie erkennen, auf der sich zunehmend eine Theologie der Revolution abzeichnet. Die damit befaßte Literatur erobert seit etwa vier Jahren auf dem Buchmarkt einen respektablen Platz.

Nach W. Daim<sup>1</sup> ist es „für das Christentum eine Lebensfrage, sich mit dem revolutionären Element in der Gesellschaft gründlich zu befassen“ (9). Um dieses Revolutionäre ins Bewußtsein zu heben, ja um „das Christentum mit der Revolution zu versöhnen“ (11), analysiert er das alttestamentliche Revolutionsgesetz im Anschluß an das Buch Exodus. Bei den Vergleichen mit modernen Revolutionären (Mao usw.) stellt Daim mit Bedauern fest, daß es im Laufe der Kirchengeschichte zwar immer wieder revolutionäre „Sozialkonzepte“ gegeben habe, daß sie aber „von der offiziellen Hierarchie nicht gedeckt“ worden seien (148). Das Anliegen, die Kirche sollte als Institution sich des Revolutionären annehmen, ja selbst revolutionär tätig werden, wird denn auch aufgegriffen. In der von H. J. Benedict — H. E. Bahr herausgegebenen, mit dem symptomatischen Titel versehenen Studie „Kirchen als Träger der Revolution“<sup>2</sup> werden vor allem in Teil C und D konkrete Argumente für ein revolutionäres Engagement der christlichen Kirche zusammengetragen: „Die Kirchen in den USA ... handeln de facto als Träger der Revolution ... Ihre Opposition gegen die amerikanische Vietnam- und China-Politik hat sich in jüngster Zeit als der Anfang einer konkreten politischen Revolution herausgestellt“ (7). Für eine solche plädiert M. L. King. Seine Ausführungen „Die Wunden, die wir uns schlagen“ schließt er mit dem Appell zu jener moralischen Aufrüstung des Christen, mit der es gelingen könnte, „die schrillen Mißtöne dieser Welt in die wunderbaren Klänge der Brüderlichkeit zu verwandeln“ (124). Revolution wird als Mittel zum Weltfrieden erachtet und gewertet. So trägt das von Bahr herausgegebene Buch die Überschrift: Weltfrieden und Revolution<sup>3</sup>. Ja, die Revolution selbst stellt den Frieden dar<sup>4</sup>, sofern sie nach einer „gerechten

<sup>1</sup> Christentum und Revolution, München 1967.

<sup>2</sup> Hamburg 1968.

<sup>3</sup> Neun politisch-theologische Analysen, Hamburg 1968. — Der Buchtitel ist allerdings insofern irreführend, als sich die Mehrzahl der Beiträge einerseits mit Themen beschäftigt, die der Kriegsthematik verwandt sind, und andererseits den Frieden zum Gegenstand hat.

<sup>4</sup> Vgl. den Titel der ersten Abhandlung von G. Papcke: Bahr 17—93.

Ordnung für die ganze Menschengesellschaft“ sucht<sup>5</sup>. Das Thema Revolution für den Frieden bestimmt ebenso die Darlegungen von H. C a m a r a<sup>6</sup>, der dem Christen dessen geschichtsmächtige Subjektrolle bewußtmachen und ihn in diesem Sinne von seiner revolutionären Aufgabe überzeugen möchte (24 f.). „Der Kampf um die Entwicklung ist christlich, und zwar in dem Maße, in dem er brüderlich dabei hilft, Millionen menschlicher Wesen dem Elend zu entreißen, in welchem sie in unter-menschlicher Situation vegetieren“ (29). Die soziale Revolution, „deren die Welt bedarf, fordert eine dauernde Bekehrung der einzelnen und der Völker“ (31). Die tatkräftige Entwicklung der soziopolitischen Verhältnisse gilt „als christliches Werk der Evangelisierung“ (162). So begreift auch C. Torres die christliche Aufgabe der Revolution<sup>7</sup>. Wie Che Guevara, ist Torres, ein Priester aus Kolumbien, zum Symbol des radikal aktiven Revolutionärs aus christlichen Motiven geworden. Torres — weder Theoretiker noch Ideologe, sondern Volksfront-Guerillero, Untergrundkämpfer mit der Waffe in der Hand — betreibt leidenschaftlich das Geschäft, die revolutionäre Aktion aus der genuinen evangelischen Botschaft heraus zu begründen. Die Nächstenliebe bleibe ineffektiv, wenn nicht zunächst die alten sozio-ökonomischen Hemmnisse beseitigt würden, das heißt wenn nicht der revolutionäre Sturm über die Ungerechtigkeiten der westlichen Welt hinwegfege. Sobald wir ein System errichtet haben, in dem „die Liebe zum Nächsten oberster Grundsatz ist“ (27), könne die Aufbauarbeit beginnen. Torres, ein nach eigenen Aussagen aus christlichen Motiven operierender Praktiker der Revolution, hält es — eben im Namen einer wirksamen Nächstenliebe — (im Blick auf latein-amerikanische Verhältnisse) für „unmöglich, der privilegierten Minderheit die Macht nicht zu entreißen“ (25). „Dies schnell zu tun, ist die Aufgabe einer echten Revolution. Revolution kann friedlich sein, wenn die wenigen Mächtigen keinen bewaffneten Widerstand leisten“ (26). Wenn es darum geht, „eine Revolution einzusetzen, ... die Liebe übt“, dann ist solche Revolution „dem Christen nicht nur gestattet, sondern ... seine Pflicht“. Es gilt, „die Liebe zu allen durchzusetzen“. „Aus Nächstenliebe habe ich mich der Revolution verschworen“ (26). „Der Kampf wird lang sein, laßt uns heute schon beginnen“ (27). Die von Torres durchlaufenen Stationen — von seiner Entscheidung zum Priesterberuf über seine Tätigkeit als Studentenseelsorger, als Soziologieprofessor, zum Revolutionsführer der Kolumbianer — werden von H. L ü n i n g telegrammstilartig und doch präzise skizziert<sup>8</sup>. Als Pressereferentin bei der Bischöflichen Aktion Adveniat ist sie gleichsam aus erster Hand mit den soziopolitischen Konstellationen des lateinamerikanischen Kontinents vertraut, die sie, ohne Bemäntelung, unfrisiert zur Darstellung bringt. Das Buch vermittelt die menschliche Seite Torres' und zeichnet zugleich die südamerikanischen Realitäten in ausgewogener Analyse. Es bildet nicht nur einen Beitrag zur Biographie einer exemplarischen Guerillerofigur, sondern gibt auch kenntnisreichen Auf-

<sup>5</sup> B a h r 10.

<sup>6</sup> Revolution für den Frieden, Freiburg 1969.

<sup>7</sup> Revolution als Aufgabe des Christen, Mainz 1969.

<sup>8</sup> Camilo Torres. Priester Guerillero. Darstellung, Analyse und Dokumentation (Konkretionen 6), Hamburg 1969.

schluß über die sozio-theologischen Implikationen der Revolutionsthematik überhaupt.

Im Zuge der als dringlich erachteten Ausformung eines theologischen Konzeptes von Revolution und im Blick auf praktische Vorkämpfer hat sich um die „Theologie der Revolution“ eine breitgefächerte Diskussion entfacht. In einer von E. Feil—R. Weth herausgegebenen Studie<sup>9</sup> erfährt die Thematik eine umsichtige Erörterung<sup>10</sup>. Daher verdient diese Veröffentlichung eine ausführlichere Würdigung. Hier haben wir erstmals ein Panorama von theologischen und sozialetischen Aspekten der Revolution vor uns. Schon in der Einführung bereitet sich der Eindruck vor, welcher den Leser nicht mehr losläßt: der schwankende Grund, auf dem sich das bewegt, was als „Theologie der Revolution“ ausgegeben wird. In der Terminologie bereits herrschen Differenzen. Die Ausführungen sind in ihrem Tenor und bezüglich ihrer Intention recht heterogen. Da taucht immer wieder die Frage auf, ob die Formel „Theologie der Revolution“ überhaupt einen Sinn haben könne; ob man nicht eher von Theologie des Revolutionären sprechen sollte. Dann wieder wird Revolution von Rebellion abgesetzt und nur diese als christliche Möglichkeit akzeptiert. Vor allem bereitet der Komplex Gewaltanwendung Kopfzerbrechen. Die Alternative: Gewaltanwendung oder Gewaltlosigkeit manövriert fast notwendig in ein Dilemma hinein, wohl die *crux* einer Revolutionstheologie. Zu diesem Komplex des Instrumentariums und der Methode des revolutionären Einsatzes gemachte Aussagen muten zum Teil ziemlich vage an: „Alle Mittel sind recht, aber sie müssen anders und besser sein als die der Gegner“ (79). Es wird kein präzises Kriterium von gerechter und ungerechter Gewaltanwendung genannt (78 f.) Neben fast schon hymnischen Glorifizierungen der Revolution liest man sehr nüchterne, ja skeptische Äußerungen, welche die Rede von einer „Theologie der Revolution“ als „äußerst problematisch“ (130) betrachten. Die sich um den Gewaltfaktor rankenden theologischen Überlegungen rekurren auf die Interpretation der neutestamentlichen Botschaft der Gewaltlosigkeit. Aber aus eben diesem Kontext wird die Legitimität, wenn nicht gar die Notwendigkeit des revolutionären Impulses aufgewiesen; indes zeigen die meisten Autoren Hemmung, Revolution zu einer originär christlichen Vokabel zu machen<sup>11</sup>. Im letzten scheuen sie sich, das Christliche zum Revolutionären umzufunktionieren; sie schrecken davor zurück, Christentum in Revolution umzustilisieren. Die einleitenden Bemerkungen Seebers warnen davor, revolutionäre Aktion zu theologisieren, zur Sache Gottes zu erklären und „theologisch zu hypostasieren“ (15). Die Thematik der Revolution grenzt immer wieder an Fragen, die beim Widerstand gegen die Staatsgewalt auftauchen. Diese Affinität<sup>12</sup> wird meist übersehen, ja negiert, obwohl es in beiden kritischen Fällen um Veränderung der Herrschaft, um Durch-

<sup>9</sup> Diskussion zur „Theologie der Revolution“, München 1969.

<sup>10</sup> Sie bildet eine gewisse Parallele und Fortsetzung der Abhandlungen in: T. Rendtorff/H. R. Tödt, *Theologie der Revolution*, Frankfurt 1968.

<sup>11</sup> Vgl. M. Rock, *Revolution — eine christliche Vokabel?*: *Weltbild* 3 (1970) 28 f.

<sup>12</sup> Von dieser Affinität geht der Verfasser der Studie „Christ und Revolution“ (*Christliches Leben heute*. Bd. II, Augsburg 1968) aus.

setzung natürlich sanktionierter Rechte, um Erwerb von „politischer Macht“ (11 u. 59), eben um die Praxis „politischer Widerstand“ (208) geht. Die sozial-ethischen Strukturen sind bei Revolution und beim politischen Widerstand nicht unähnlich; immer ist die Durchsetzung von Recht im Spiel. Was speziell die Diagnose angeht, so bringen sowohl die Revolution als auch der Widerstand Schwierigkeiten mit sich. Der Siedepunkt der revolutionären Situation (142) hat in den einzelnen zur Dritten Welt zählenden Ländern ungleiche Grade erreicht. Es bedarf einer gewissenhaften, differenzierten und subtilen Situationsanalyse, um den jeweils erklommenen Sättigungsgrad zu ermitteln. Der mit Hilfe von Sozial- und Humanwissenschaften diagnostizierte Stand muß dann — der zweite Prozeß — den Unterdrückten, die es zu mobilisieren gilt, bewußt gemacht werden (andernfalls wird Revolution als Befreiung von Unrechtssystemen gar nicht als Desiderat empfunden). Eine dritte Phase besteht schließlich in einer Entscheidung in Sachen Strategie und Taktik. Es gehört zum Dringlichsten, die sozialetische Brisanz der strategischen Methoden beim Revolutionieren zu eruieren.

Die Verfasser der Beiträge sind sich bewußt, daß in dieser Richtung noch manches zu erarbeiten ist. Sie haben es jedoch verstanden, die verschiedenen Dimensionen ihres Themas aufleuchten zu lassen und einige Marksteine sozial-ethischer Normierung zu setzen.

Daß das Problem Revolution in theologisch-ethischem Betracht letztlich auf das der Wahrheit zurückzuführen ist, diese richtige Feststellung trifft W. Weymann-Weyhe<sup>13</sup>. Allerdings bleibt bei ihm die sich unabweisbar aufdrängende Frage des Kriteriums der Wahrheit offen; es wird pragmatisiert. Die Diagnose der Ungerechtigkeit wird schlicht als gegeben vorausgesetzt und das therapeutische Mittel der Revolution als das einzig indizierte hingestellt. Dabei ist es aber doch einfach so, daß bezüglich Lateinamerika die Bischöfe und Experten die sozialpolitische Lage gar nicht eindeutig beurteilen und die Zeit für (gewalt-samen) Umsturz weder ethisch noch technisch-politisch für reif halten. Um Mißverständnisse abzuwehren: Über das Faktum der Ungerechtigkeiten gibt es auch unter den „konservativ“ Gesinnten keinerlei Zweifel; was jedoch in Frage steht, sind Methode und Instrumentarium einer Situationsbereinigung. Desungeachtet muß sich — wie der Verfasser zutreffend betont — die dem Christen aufgetragene „permanente Erneuerung im Glauben“ (15) im Willen zu „permanenter Revolution“ auswirken. Nichts anderes ist gemeint, wenn die Christen das „Salz der Erde“ sein sollen und wenn die Exegese den evangelischen Aufruf zur Bekehrung, zum radikalen Umdenken als Appell zur Befreiung und in diesem Sinne zur Revolution versteht. Gott selbst hat ja in den Ablauf der Geschichte interveniert, um die Menschen von versklavenden Mächten zu befreien. Der Exodus aus Ägypten ist die typische Chiffre sämtlicher Befreiungsunternehmen — von der Sozialkritik alttestamentlicher Prophetie bis hin zur Erlösung in Christus. Insofern gibt es im Christlichen thematisch eine „permanente Revolution“; diese ist eine spezifisch christliche Kategorie; man braucht nicht erst die soziopolitischen Doktrinen Maos zu bemühen.

<sup>13</sup> Ins Angesicht widerstehen. Darf ein Christ revolutionär sein?, Olten 1969.



So versteht es sich von selbst, daß die Frage nach der Einstellung des Neuen Testamentes zum Thema Revolution nicht ausbleiben kann. Im von M. Müßle herausgegebenen Sammelband *Der „Politische“ Jesus*<sup>14</sup> wird dessen politische „Einstufung“ versucht. Er finde sich nicht mit den sozialen Ungleichheiten seiner Zeit ab; er gebiete ein tatkräftiges und funderisches Engagement in der Verbesserung der Lebensbedingungen: „Das Gute nicht tun, das vor der Tür liegt, bedeutet das Böse tun“ (24). Jesus sei kein „Leisetreter“ gewesen (57), habe keine „beschwichtigende Soziallehre angeboten“ (43), also könne auch die christliche Sanftmut „keine Schafstugend“ (44) sein, vielmehr mache sie den echten Christen zum Unruhestifter und Ruhestörer, der Widerstand, Gewalt, ja Revolution nicht ausschließe (50 u. 100). Ein rechtes Verhältnis zu Gott sei ohne Beseitigung der Ungerechtigkeiten unter den Menschen nicht realisierbar. Durst nach Gerechtigkeit besage kämpferisches Ringen um immer mehr Gerechtigkeit (54 u. 61). Eine fundierte Studie zur Position Jesu stammt vom Exegeten O. Cullmann<sup>15</sup>. Seine Ausführungen sollen hier des näheren betrachtet werden. Er erhellt den original christlichen, neutestamentlichen Ort der Revolution. In behutsam abwägender Argumentation weist er mittels einer unbestechlich objektiven Textanalyse nach, „daß Jesus von Nazareth weder in die eine noch in die andere Kategorie der in seinem Lande und zu seiner Zeit herrschenden Hauptbewegungen so ohne weiteres eingereiht werden kann“ (3). Dies aber geschieht vor allem bei jenen Theologen, die der Haltung Jesu gerne einen sozialrevolutionären Tenor „bescheinigen“ wollen. Angesichts gewisser Veröffentlichungen zum Thema „Christ und Revolution“ hat Cullmann recht, wenn er meint, jeder glaube, „ohne das geringste historische Bemühen über Jesu Stellung zu modernen sozialen und politischen Tagesfragen sprechen zu können“ (5). Unter die unglückseligen Schlagworte, welche die geschichtliche Wahrheit vergewaltigen, zählt gerade „Revolution“. Je nachdem, welche Jesusworte aus dem Zusammenhang herausgelöst werden, wird Jesus bald als Revolutionär, bald als entschlossener Gegner jeglichen Widerstandes, „ja geradezu als Verteidiger der bestehenden Ordnung“ hingestellt (21); denn die einschlägigen Aussagen der Evangelisten lassen sich in zwei Gruppen gliedern, von denen die eine Jesus tatsächlich als zelotenfreundlich betrachtet, während die andere ihn von den Zeloten distanziiert. Cullmann weist darauf hin, daß Jesus jedes politische Element in seiner Mission energisch verwirft. Christus war „ebensoweit von einer vorbehaltlosen inneren Annahme des Staates wie von einer Revolte gegen ihn entfernt“ (63). Dieses bei der christlichen Thematisierung der Revolution bisweilen vergessene — oder bewußt wegexegetisierte? — Faktum hat der Verfasser dieses Berichts in seiner Studie „Christ und Revolution“<sup>16</sup> herauszustellen sich bemüht. Jesus hat zwar aus der Perspektive des eschatologischen Radikalismus die Unterschiede zwischen reich und arm als gottwidrig bezeichnet und es als Ungerechtigkeit betrachtet, daß es Arme und Reiche gibt, aber er hat nicht zum Umsturz der politischen Ordnung qua Ordnung aufgerufen. Er entwickelte auch kein Reform-

<sup>14</sup> Seine Bergpredigt. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 76 (Abteilung Geistliches Leben), München 1969.

<sup>15</sup> Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970.

<sup>16</sup> Augsburg 1968, bes. 71—80.

programm der bestehenden Institutionen. „Die allgemeine Umwälzung bleibt der Errichtung des Gottesreiches vorbehalten“ (43). Der neueren Exegese ist die Erkenntnis zu verdanken, daß „Verurteilung wegen Zelotismus ein Justizirrtum war“ (51); denn Jesus hat die zelotisch-politische Messiaserwartung als „teufliche Versuchung“ betrachtet (57). In dem gerafften Opusculum Cullmanns liegt ein fundamentaler Beitrag zu einem akuten Thema der Sozialethik vor und zugleich ein Exempel sauberer Interpretationsmethode, die weder aus apriorischem Engagement verzerrt noch durch Emotionen verstellt wird. Die Studie stellt eine gelungene Monografie der jesuanischen Revolutions-Lehre dar. Cullmann bleibt sich allerdings der Schwierigkeit der Übertragung der Botschaft Jesu in unsere Zeit bewußt.

Teils im Rekurs auf den alttestamentlichen Topos des Exodus, der den stetigen Aufbruch aus verfestigten Sozialordnungen signalisieren soll<sup>17</sup>, teils in „revolutionärer Interpretation“ des Verhaltens Jesu, teils in Weiterführung marxistischer bzw. maoistischer Reflexion wird Revolution zu einer ethischen Kategorie stilisiert. „Zur Ethik der Revolution“<sup>18</sup> — so betitelt sich eine von J. M. Gustafson — J. M. de Jong — R. Shaul verfaßte Aufsatzsammlung. Hier wird nach der ethischen Einschätzung der sozialen Umstände, nach revolutionären Motiven und Intentionen gefragt; hier werden die Mittel revolutionären Handelns ethischer Beurteilung unterzogen. Es lassen sich in diesen heiklen Belangen freilich keine fixen Grenzen zwischen „erlaubt“ und „unerlaubt“ markieren. Nach Shaul geht es eben darum, die Ethik auf „neue Fragen“ auszurichten und dadurch „unsere alten Fronten“ zu zerbrechen (80). Dies weitet er in „Befreiung durch Veränderung“<sup>19</sup> zu einem formell christlichen Programm aus: „Es gibt nur einen Weg der Verantwortung, und der führt durch die Revolution hindurch, was auch immer dahinter liegen mag“ (93). Nach einer umsichtigen Situationsanalyse und einer Würdigung der Revolution in theologischer Perspektive umreißt Shaul die Aufgaben für Kirche und Theologie in heutiger Zeit. Er plädiert für eine messianische Theologie, die eine „revolutionäre Haltung gegenüber dem Status quo“ zu begründen vermöge (241). In diesem Horizont erscheint Revolution als Hoffnung, wie Th. van Leeuwen seine Studie betitelt<sup>20</sup>. Er betont die Unabdingbarkeit einer theologischen Legitimierung revolutionärer Aktion, übersieht aber nicht, daß jede Revolution „ein zweischneidiges Schwert“ ist, da sie die Grundlagen der Ordnung betrifft (89). Solche Skepsis gegenüber naiver Revolutionsfreudigkeit bekundet auch J. Hirschmann, der in einem Aufsatz über „Theologie der Revolution“<sup>21</sup> zwar revolutionäre Umstürze dann für legitim hält, „wo es sich

<sup>17</sup> Man denke z. B. an J. Moltmann, der in ähnlicher Argumentation wie E. Bloch dem theologischen Hintergrund des Alten Testaments revolutionäre Elemente abgewinnen zu können glaubt. Die Formel dazu gebe „Exodus“ ab, der das Auslangen nach einem sozialen Novum und des Offensein für schöpferische Utopien bedeute.

<sup>18</sup> Stuttgart 1970.

<sup>19</sup> Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft, München 1970.

<sup>20</sup> Revolution als Hoffnung. Strategie des sozialen Wandels, Stuttgart 1970.

<sup>21</sup> Theologische Akademie, hrsg. v. K. Rahner — O. Semmelroth, Bd. VII, Frankfurt 1970, 91—103.

um die Wiederherstellung verletzter Rechte“ und „um die fortgesetzte Verweigerung geschuldeter Rechte handelt, deren Verwirklichung sich eine politische Autorität widersetzen sollte“ (96), der aber auch entschieden davor warnt, die Revolution mit der göttlichen Ordnung zu identifizieren. „Das befreit uns zu einer ... kritischen Haltung gegenüber einem Status quo; nicht weniger kritisch aber macht uns das Evangelium gegenüber der revolutionären Utopie“ (103).

Revolution wird für christliche Theologie zu einer Frage. Christliche Revolution?<sup>22</sup> — so lautet ein Report über den Sinn einer Theologie der Revolution, über das Problem Christ und Gewalt und über von Experten verfaßte Analysen der lateinamerikanischen Verhältnisse. Das daraus resultierende „Für und Wider die Revolution“ (107) resümiert gleichsam bisherige theologische Überlegungen. Es indiziert sowohl die theoretischen Schwierigkeiten einer Theologie der Revolution als auch die ethische Fraglichkeit revolutionärer Praxis.

Dr. Martin Rock, Mainz

---

<sup>22</sup> Hrsg.: H. Pesch-Haus. Kirche und Dritte Welt, Taschenbuchreihe Bd. II. Es handelt sich um ein informatives Panorama auch über Literatur, die hier nicht ausgewertet werden konnte.

## Altersgrenze für Kardinäle

Am 21. 11. 1970 hat Papst Paul VI. mit Motuproprio „Ingravescentem Aetatem“ für Kardinäle zur Ausübung bestimmter Aufgaben Altersgrenzen festgelegt<sup>1</sup>. Die Neuregelung, die am 1. 1. 1971 in Kraft getreten ist, wird mit der großen Bedeutung begründet, die dem Kardinalat im Dienst an der Gesamtkirche, nicht zuletzt bei der Papstwahl zukommt. Zum Wohl der Kirche sei es erforderlich, daß auch die Kardinäle in die Altersbegrenzung einbezogen werden<sup>2</sup>.

Ob der Zeitpunkt der Veröffentlichung des Motuproprio mit der großen Fernostreise des Papstes vom 26. 11. bis 4. 12. 1970 im Zusammenhang steht, läßt sich nur vermuten. Vielleicht hielt Paul VI. den Zeitpunkt für besonders günstig: einmal hätten sich die Wogen der Erregung über die einschneidenden Maßnahmen bis zu seiner Rückkehr wieder beruhigen können, zum andern hätte er für den Fall vorgesorgt gehabt, daß ihm etwas zugestoßen wäre, und so einige geplante Reformen zeit- und sachgemäß noch zu einem gewissen Abschluß gebracht. Denn nach der geltenden Papstwahlordnung können die Kardinäle bei Vakanz des Papstamtes keine Gesetze, vor allem nicht solche, welche die Papstwahl betreffen, verbessern oder ändern noch von ihnen ganz oder teilweise dispensieren<sup>3</sup>.

Die neuen Normen über die Altersgrenze für Kardinäle beziehen sich 1. auf die Ämter der Kardinäle in der Römischen Kurie und im Vatikanstaat und 2. auf das Recht der Kardinäle, den Papst zu wählen.

1. Die Leitenden Kardinäle in den Behörden und ständigen Einrichtungen der Römischen Kurie und des Vatikanstaates werden gebeten, mit Vollendung des 75. Lebensjahres dem Papst ihren Verzicht anzubieten („*rogantur*“; Nr. 1). Alle Kardinäle verlieren mit Vollendung des 80. Lebensjahres die Mitgliedschaft in den Organen der Kurie und des Vatikanstaates („*desinunt esse membra*“; Nr. II 1).

In der Römischen Kurie sind von dieser Anordnung betroffen die Leiter und Mitarbeiter folgender Institutionen: das Päpstliche Sekretariat (Staatssekretariat) und der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, beide geleitet vom Kardinalstaatssekretär in Personalunion, die zehn Kurienkongregationen, denen Kardinalpräfekten vorstehen, die von Kardinalpräses geleiteten Sekretariate

<sup>1</sup> AAS 62, 1970, 810—813. Eine (erste) Fassung ist abgedruckt in: *Communicações* 2, 1970, 135—137; die in: *OssRom* vom 23./24. 11. 1970 Nr. 272 S. 1 abgedruckte (zweite) Fassung weist einige stilistische Änderungen auf. Der Text in AAS ist mit vier Anmerkungen versehen und nochmals überarbeitet (vgl. *Norma temporaria*).

<sup>2</sup> Begründung im einleitenden Teil des Motuproprio.

<sup>3</sup> Pius XII., Apost. Konst. „*Vacantis Apostolicae Sedis*“ vom 8. 12. 1945, Nr. 3, abgedruckt als Dokument I im Anhang des CIC. Diese Papstwahlordnung ist noch in Kraft, abgesehen von den Änderungen durch das hier besprochene Motuproprio, die vor allem Nr. 32 betreffen, und die von Johannes XXIII. durch Motuproprio „*Summi Pontificis Electio*“ vom 5. 9. 1962 (AAS 54, 1962, 632—640) sowie durch die Apost. Konst. Pauls VI. „*Regimini Ecclesiae Universae*“ vom 15. 8. 1967 (AAS 59, 1967, 885—928) angebrachten Korrekturen.



(zur Förderung der Einheit der Christen, für die Nicht-Christen, für die Nicht-Glaubenden), der Laienrat und die Studienkommission „Iustitia et Pax“ mit einem gemeinsamen Kardinalpräses, die Apostolische Signatur unter dem Kardinalpräfekten, die Apostolische Pönitentiarie mit dem Kardinalgroßpönitentiar, die Apostolische Kanzlei unter dem Kardinalkanzler, die Apostolische Kammer mit dem Kardinalkämmerer, die Präfektur für die Wirtschaftsangelegenheiten des Apostolischen Stuhles und die Vermögensverwaltung des Apostolischen Stuhles, jeweils unter einem Kardinalpräses (Nr. I, II 1 zusammen mit Art. 1 des Regolamento Generale della Curia Romana vom 22. 2. 1968)<sup>4</sup>.

Zwischen den Leitenden Kardinälen und den Kardinalsmitgliedern der Institutionen bestehen hinsichtlich der Amtszeitbegrenzung Unterschiede. Während der Leitende Kardinal ohne Amtszeitbegrenzung ernannt wird, sein Amt jedoch mit dem Tod des Papstes verliert (abgesehen von einigen Ämtern, die erst in der Vakanz ihre volle Bedeutung erlangen), werden die Kardinalsmitglieder jeweils auf fünf Jahre berufen, müssen aber vom neuen Papst innerhalb von drei Monaten bestätigt werden<sup>5</sup>. Nach der neuen Regelung scheiden die Leitenden Kardinäle nicht mit Vollendung des 75. Lebensjahres aus dem Amt, sie sind nur gebeten, ihren Verzicht anzubieten, woraufhin der Papst entscheidet, ob er ihn sofort annimmt (Nr. I). Für sie gilt eine ähnliche Regelung wie für die Diözesanbischöfe und die Pfarrer, nur daß jene nicht wie diese inständig („*enixe*“) gebeten sind und die Bemerkung fehlt, daß sie auch zum Verzicht aufgefordert werden können<sup>6</sup>. Während der Amtsverzicht der Annahme bedarf, ist die Mitgliedschaft der Kardinäle in den Organen von Rechts wegen mit Eintritt des festgelegten Alters beendet. Für Kardinäle, die bei Inkrafttreten des Motuproprio am 1. 1. 1971 bereits das 80. Lebensjahr vollendet hatten, gilt aber zur Wahrung ihrer Rechte folgende Übergangsregelung (*norma temporaria*): Sie können, sofern sie das wünschen, weiterhin stimmberechtigt an den Vollversammlungen und den ordentlichen Versammlungen<sup>7</sup> der Institutionen teilnehmen, d. h. sie sind entpflichtet, behalten aber ihre Rechte; man könnte von Emeritierung sprechen.

Durch das Motuproprio sind die Normen über den Eintritt der Kurialbeamten in den Ruhestand für die Kardinäle ergänzt worden, die bei der Kurienreform (1967/68) ausgeklammert geblieben sind. Die maßgebende Altersgrenze ist nach der Höhe des Amtes gestuft: für die untergeordneten Beamten (*subalterni*) das vollendete 65. Lebensjahr, für die höheren und niederen Beamten (*officiales maiores et minores*) das 70. Lebensjahr, für die höheren Prälaten (*praelati superiores*) das 74. Lebensjahr<sup>8</sup>, für die päpstlichen Gesandten

<sup>4</sup> AAS 60, 1968, 129—176; s. auch Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. Schmitz, Trier 1968 (Nachkonziliare Dokumentation 10) 160—251.

<sup>5</sup> Apost. Konst. „Regimini Ecclesiae Universae“ Nr. 2 § 5 zusammen mit dem einleitenden Teil.

<sup>6</sup> Vatikanum II, Dekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 21 und Nr. 31 Abs. 4; Paul VI., Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. 8. 1966 (AAS 58, 1966, 757—782) I Nr. 11 und Nr. 30 § 3.

<sup>7</sup> Dazu: Regolamento Generale della Curia Romana, Art. 110—122.

<sup>8</sup> Regolamento Generale della Curia Romana, Art. 101; vgl. auch die Doppelaussagen in Art. 23, 24.

das 74. (75.) Lebensjahr<sup>9</sup>, für die Kardinalsmitglieder das 80. Lebensjahr. Bei der Festlegung der Altersgrenze ist man anscheinend davon ausgegangen, daß der durch das Alter bedingte Kräftenachlaß in jedem Fall desto geringer ist, je höher das Amt ist. Zu hoffen bleibt, daß auch im teilkirchlichen Bereich für die Mitarbeiter des Bischofs in der Diözesankurie entsprechende Regelungen ergehen.

2. Alle Kardinäle verlieren mit Vollendung des 80. Lebensjahres das aktive Papstwahlrecht und dementsprechend das Recht, am Konklave teilzunehmen, ausgenommen den Fall, daß ein Kardinal erst während eines Konklaves das 80. Lebensjahr vollendet (Nr. II 2). Sie bleiben aber Mitglieder des Kardinalskollegiums mit allen übrigen Rechten der Kardinäle, auch dem Recht, an den das Konklave vorbereitenden Akten des Kardinalskollegiums mitzuwirken (Nr. V). Weitere Bestimmungen befassen sich mit den Konsequenzen für die Zeit der Vakanz des Papstamtes und für das Konklave (Nr. VI-VIII).

Die Bestimmung über den Verlust des aktiven Papstwahlrechts ist von weittragender Bedeutung. Ab 1. 1. 1971 steht nämlich die Papstwahl nicht mehr dem Kardinalskollegium als solchem zu<sup>10</sup>. Das Papstwahlgremium ist nicht mehr mit dem Kardinalskollegium identisch. Paul VI. hat damit das Papstwahlrecht geändert, wozu er bislang nicht bereit war. Am 28. 6. 1967 hatte er feierlich und bestimmt erklärt, er sehe keinen Grund, die alte Ordnung zu ändern, etwa durch Übertragung der Aufgaben des Kardinalskollegiums an die Bischofssynode. Das Recht der Papstwahl wolle er dem Kardinalskollegium vorbehalten, da die Wahl von gefährlichen Einflüssen freigehalten werden müsse, was nur bei einem Kollegium garantiert sei, das durch seine Autorität und Stabilität vor jedem fremden Einfluß sicher sei<sup>11</sup>. Wie das Motuproprio zeigt, hat Paul VI. seine Auffassung jetzt geändert.

Paul VI. hat mit der Neuumschreibung des Papstwahlgremiums durch Beschränkung des aktiven Wahlrechts auf die Kardinäle, die das 80. Lebensjahr noch nicht vollendet haben, einen ersten Schritt getan. Wenn das Kardinalskollegium seine Funktion als Papstwahlgremium verloren hat, dann dürfte der nächste Schritt, eine weitere Neuumschreibung des Papstwahlgremiums durch Ausweitung des aktiven Wahlrechts auf Bischöfe, die nicht Kardinäle sind, wesentlich erleichtert sein.

Prof. Dr. Heribert Schmitz, Trier

<sup>9</sup> Paul VI., Motuproprio „Sollicitudo Omnium Ecclesiarum“ vom 24. 6. 1969 (AAS 61, 1969, 473—484) III Nr. 3; dazu meinen Kommentar in: Motuproprio über die Aufgaben der Legaten des römischen Papstes, kommentiert von K. Ganzer und H. Schmitz, Trier 1970 (Nachkonziliare Dokumentation 21) 27.

<sup>10</sup> CIC c. 241 mit Apost. Konst. „Vacantis Apostolicae Sedis“, Nr. 32.

<sup>11</sup> AAS 59, 1967, 755—760; vgl. Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. Schmitz, Trier 1968, 58—60.

**Lengsfeld, Peter:** Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen. Freiburg: Herder 1970. 229 S. Kart. lam. 15,80 DM (= Kleine ökumenische Schriften Bd. 3).

Das Buch enthält die gründlich überarbeitete Vorlesung, die L. im SS 1969 in Münster für Hörer aller Fakultäten gehalten hat, ist also vor der letzten Neuregelung der Mischehenfrage durch Motuproprio Pauls VI. vom 31. 3. 1970 entstanden. Das Motuproprio konnte nicht mehr in die Hauptteile des Buches eingearbeitet werden, ist aber mit einem kurzen Kommentar im Anhang beigegeben. L. ist mit diesem gesamt-kirchlichen Rahmengesetz nicht voll zufrieden. Manche Ausstellungen dürften jedoch durch die erst nach Erscheinen des Buches erlassenen Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe überholt sein, da diese die ihnen gebotenen Möglichkeiten weitestgehend genutzt haben. L's Haupteinwand gegen das Motuproprio ist, daß es keine neue Ordnung bringt, sondern die alte Mischehenordnung nur modifiziert. Wie eine neue Ordnung aussehen müßte, legt L. in einem bedenkenswerten Vorschlag dar. Da hierbei aber Fragen geregelt werden müssen, die alle Ehen, nicht nur die sogenannten Mischehen angehen, kann eine umfassende Neuordnung nur im Zusammenhang mit der notwendigen Gesamtreform des Eherechts erfolgen.

H. Schmitz, Trier

**Meijer, Brokard:** Maria, evangelisch oder katholisch? Eine ökumenische Betrachtung. Köln, Wienand-Verlag 1969. 136 S. Brosch. 11,40 DM.

Wer wegen der holländischen Herkunft des Verfassers in diesem Buch neue, gewagte Thesen über Maria erwartet, wird schon in der Einleitung eines Besseren belehrt: Es wird nicht der Anspruch erhoben, neue Einsichten in die Marienfrage zu geben. Die herkömmlichen marianischen Dogmen werden als Ausgangspunkt der Betrachtung vorausgesetzt (S. 5). Eine solche Bescheidenheit ist mutig und heute selten geworden. Im eigentlichen Buch zeigt Meijer die „gläubige Mutterschaft Mariens“ als Grundlage der Mariologie auf. „Der aktive Anteil Mariens am Prozeß der Heilsvermittlung“ (S. 34) gründet allein im demütig dienenden Glauben der Muttergottes. Glaube wird dabei nicht auf ein Fürwahrhalten einzelner Sätze eingeengt; M. geht von der „personalistischeren Glaubensbestimmung“ der Bibel aus (S. 61–80). Gleichzeitig bekämpft das Buch eine gewisse „mit Superlativen freigebe“ (S. 111) „gefühlbetonte mariale Innigkeit“ (S. 67), die sich Maria als „liebliche Traumprinzessin“ vorstellt (S. 25).

Damit können für ein ökumenisches Verständnis wichtige Korrekturen bei den durch neuscholastisches Denken geprägten Theologen erreicht werden, an die sich das Buch vor allem wendet. Kann man mit den Ergebnissen der Arbeit durchaus einverstanden sein, so bleiben doch Wünsche in der Ausführung: Eine straffere Gedankenführung hätte Wiederholung vermieden. In der von modischem Theologenjargon freien Sprache hätte man gern auf barocke Epitheta verzichtet („Justin, der Fürst der Apologeten“ S. 29; „Irenäus, der Vater der Dogmatik“ S. 30). In der biblischen Begründung fehlt weitaus eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen evangelischen Exegese. Für eine Arbeit, die sich im Untertitel ökumenisch nennt, ein deutliches Manko. Dies schmälert den Wert des Buches, ohne ihn aufzuheben.

B. Weiß, Mainz

**Schäfer, Rütger:** Die Misere der Theologischen Fakultäten. Dokumentation und Kritik eines Tabus. Schwerte (Ruhr): Freistühler Verlag. 1970. 194 S. Pb. 9,80 DM.

Sch. will sich mit der fast gänzlich tabuisierten „Problematik der Existenz theologischer Fakultäten an wissenschaftlichen Hochschulen des Staates“ befassen und einen „Dokumentation und Kritik vereinigenden“ „alle Aspekte berücksichtigenden kritischen Überblick“ über die Frage, und zwar von nichttheologischer Seite, vorlegen (7). Er greift jene Stimmen auf, „die den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit der Theologie bzw. die Forderung ihrer Verbannung von der Universität erhoben haben“, zu denen „in der jüngsten Vergangenheit hauptsächlich Ernst Hermann Haenssler, Gerhard Sczesny, Erwin Fischer

und neuerdings Joachim Kahl" gehören, dem er wertvolle Hinweise verdankt (7). Als Ergebnis präsentiert Sch. die Forderung nach Transformierung der theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Abteilungen und in kirchliche Hochschulen (165). Er fordert bewußt Umwandlung, nicht Abschaffung, „weil wir annehmen, daß ein Teil der jetzigen Theologie-Professoren bereit sein dürfte, die Mindestanfordernisse wissenschaftlichen Arbeitens anzuerkennen (was einige Theologen schon getan haben) und in religionswissenschaftlichen Abteilungen mitzuarbeiten. Die übrigen Professoren, die sich von den Kirchen nicht trennen wollen, könnten sich an den bestehenden und neuzugründenden kirchlichen Hochschulen ansiedeln“ (165), zu denen „jene besondere Mißgeburt“ gehört, „die sich ‚theologische Fakultät am Priesterseminar Trier‘ nennt“ (114).

Die Art und Weise, wie die bedenkenswerten Fragen abgehandelt werden, ist äußerst bedenklich. Sch. zitiert und kommentiert eine Vielzahl von Äußerungen evangelischer und katholischer Theologen, u. a. das „Wortgeklingel“ von H. Gollwitzer (24), J. Moltmanns „wohlklingendes Lippenbekenntnis“ (33), G. Söhngens „Wortklauberei“ (45), H. Otts „bewährte(r) Theologen-Manier“ (80) und „alten Theologen-Trick“ (81), H. Grass' „Eleranz“ (94) und E. Steinbachs „theologischer Schizophrenie“ entspringende „seltsame Kapriolen“ (100). Sch. zeigt die „Lüsternheit“ (76) des Theologen auf, der, „geradezu ein primitives magisches Denken“ verrätend (85), „geistig im Mittelalter stecken geblieben“, sich an staatlichen Fakultäten „noch so behaglich“ fühlt (112). Es gehe ihm, „als Schmarotzer vom Baum der Wissenschaft“ profitierend (80), „in Wirklichkeit um die Vorteile und das Ansehen einer Universitäts-Fakultät“ (85), wobei er sich „die Aufgabe des Universitäts-Moraltrompeters“ anmaßt (85) und sich ergötzt „in unheilswangeren Visionen, für den Fall, daß es der Universität an ihren Haustheologen fehle, als ob das just so gräßlich sei, wie wenn Tante Paula der Beichtvater abhandeln käme“ (85). Sch. spricht von „Agenten der Kirchen“ (56), von den „Chef-Manipulatoren“, „die jahrhundertlang die Funktionsäre des größten Manipulations-Apparates der Welt ausgebildet haben“ (83), von „theologischem Größenwahn“ (83), von „pseudowissenschaftlichem Exhibitionismus“ (96).

Ob ein solches im Verlagsprospekt als unentbehrlich angepriesenes Handbuch wirklich unentbehrlich ist, muß bezweifelt werden. Jedenfalls dürfte aus den wenigen Proben deutlich geworden sein, daß die Schrift keinen Anspruch zu erheben berechtigt ist, ernst genommen zu werden.

H. Schmitz, Trier

G. Thils, *Choisir les Evêques? Elire le Pape?* Gembloux, Belgique: Éditions J. Duckot 1970, 96 S. Pb. 120 bfrs (Réponses chrétiennes, vol. 13).

Thils setzt sich in seiner kleinen, für den interessierten Christen gedachten Schrift mit Meinungen auseinander, die Kardinal Daniélou in einem Interview Ende August 1969 vorgetragen hat. Er stellt an Hand der aus der Geschichte dargebotenen Texte und Entscheidungen die einseitigen Aussagen Daniélous über die Einheit der Kirche, das alleinige Ernennungsrecht des Papstes für die Bischöfe und über das Papstwahlrecht des Kardinalskollegiums richtig. Mit seinen Aussagen habe Kardinal Daniélou die bei getrennten Christen anzutreffenden Auffassungen bestätigt, daß renommierte katholische Theologen oft eine papalistische Interpretation des Primats vertreten und unter Einheit der Kirche das römische Ideal einer Zentralisation verstehen (p. 92).

H. Schmitz, Trier

Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation hrsg. v. J. David SJ und F. Schmalz. Aschaffenburg: Patloch 1969. VIII und 373 SS.

Die Frage „Wie unauflöslich ist die Ehe?“ bewegt nicht allein den Theoretiker, viele harren auf eine Antwort. J. David und F. Schmalz legen in ihrem Sammelband eine Reihe von Artikeln aus verschiedenen Ländern und von unterschiedlichem Gewicht den an der Diskussion Interessierten zum Studium und zu eigener Meinungsbildung vor. Bei der Auswahl ging es wohl in erster Linie darum, „die Fülle der Gesichtspunkte sichtbar zu machen, die bei einem endgültigen Urteil zu beachten sind“ (V). Mittlerweile ist die Diskussion weitergegangen; vgl. den Bericht „Die Kirche vor dem Problem geschiedener Ehen“ in: Herder-Korrespondenz 24, 1970, 384–388. Vielleicht kann man sogar schon feststellen, daß zumindest in der Teilfrage nach der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu Bußsakrament und Eucharistieempfang ein gewisser Abschluß erreicht ist. Einer Weisung der zuständigen kirchlichen Autorität dürfte von daher nichts mehr im Weg stehen.

H. Schmitz, Trier



Bardtke, Hans: Bibel, Spaten und Geschichte. Eine sachverständige Einführung in die biblische Archäologie. — Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 363 S. Geb. 24,— DM.

Die Ergebnisse der Archäologie werden nur zu oft im Sinne einer kritiklosen Apologie der Bibel benutzt. Der Vf., Ordinarius für AT in Leipzig, hat den dankenswerten Versuch unternommen, den von der Palästina-Archäologie zum Verständnis der Bibel geleisteten Beitrag wissenschaftlich exakt und zugleich allgemeinverständlich darzustellen. Er handelt zunächst von dem Bild, das die Bibel selbst von der Geschichte zeichnet, bringt eine Einführung in die Methoden der Archäologie, um sodann außerbiblische Inschriften und Handschriftenfunde biblischer Texte zu besprechen. Danach werden die einzelnen Abschnitte der Geschichte Israels im Lichte der Ausgrabungen und sonstigen Funde geschildert: Ugarit, die Stätten der Patriarchengeschichte und der Landnahme, Philister-, Königs- und Festungstädte. Ausführlich wird dabei von den Tempelbauten in Arad und Jerusalem gesprochen. Die Tempelprovinz Juda in der persischen Zeit und die Stätten des ntl. Geschehens von Caesarea bis Rom beschließen das Buch. Zahlreiche Zeichnungen und 120, zum Teil farbige Bildtafeln illustrieren es. Als Gesamtergebnis wird verurteilt, daß der „Spaten“ viele literarische Überlieferungen der Bibel bestätigt, daß aber auch ein Spannungsverhältnis bleibt, weil keineswegs alle textlichen und archäologischen Probleme geklärt werden können. Die Bibel ist Geschichtsquelle und Glaubenszeugnis. Das Buch kann — besonders zur Einführung in die biblische Archäologie — sehr empfohlen werden.

W. Dommershausen, Trier

Ben-Chorin, Schalom: Wachsame Brüderlichkeit. Trier: Paulinus-Verlag. — 1969. 84 S. Kart. 6,80 DM.

Das Büchlein bietet Reden des Jerusalemer Schriftstellers, die er auf Wochen der Brüderlichkeit in Deutschland gehalten hat. In „Mit Konflikten leben“ und „Seld wachsam!“ wird die Mündigkeit des modernen Menschen angesprochen und seine Verpflichtung zur Politik aufgezeigt. „Die Freiheit Israels und der Frieden in Nahost“ wendet sich angesichts einer drohenden Weltkrise an die Freunde des Friedens in aller Welt. Der Vf. schließt mit einigen Gedanken über „Jesus im Judentum“.

W. Dommershausen, Trier

Beyer, Klaus: Althebräische Grammatik. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 68 S. Linson. 9,80 DM.

Der Vf. verwirft die weitverbreitete Ansicht, die Israeliten hätten eine aramäische Muttersprache gehabt und diese zugunsten der kanaanäischen Landessprache aufgegeben. Das Hebräische sei vielmehr ein kanaan. Dialekt und von den Israeliten mitgebracht worden. Zu einer kanaan.-aram. Mischsprache sei es erst allmählich vom 8. Jh. vor Chr. an geworden, und die Texte bis zum 6. Jh. v. Chr. zeigten noch die althebr. Sprache. Ihre Vokalisierung möchte der Vf. mit Hilfe der kanaan. Dialekte (Amoritisch, Ugaritisch, Amarnabriefe, Phönizisch-Punisch, Protosinaitisch, Moabitisch, Edomitisch) rekonstruieren. Er hält zudem dieses vorexilische Hebräisch, dessen Laut- und Formenlehre er auf über 30 Seiten bietet, für klarer und einfacher als die späteren und künstlichen masoretischen Gebilde.

W. Dommershausen, Trier

Böcher, Otto: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 10), Stuttgart: Kohlhammer, 1970, 387 S., kart. 57,— DM.

Die hier vorgelegte Untersuchung ist Teil einer großen Habilitationsschrift aus der Mainzer Evangelisch-Theologischen Fakultät; sie beschäftigt sich mit dem antiken Hintergrund, mit den Anknüpfungspunkten und religionsgeschichtlichen Vorläufern des christlichen Taufsakramentes. Dabei beschränkt sich der Verfasser nicht auf die in den neutestamentlichen Texten vorliegenden Taufzeugnisse, sondern verweist immer wieder auf die Ausgestaltung der Taufe durch die Alte Kirche. Die Untersuchung will zeigen, daß

die vielen Riten kaum ästhetischem Interesse, daß sie vielmehr der antiken Dämonenfurcht entspringen. Zwar hat der Vf. den alttestamentlich-jüdischen „Mutterboden“ der Taufe besonders herausgestellt, doch ergibt sich, daß auch dieser bereits von gemein-antikem Denken befruchtet war. Allerdings erscheinen ihm die aus dem AT und Judentum vollständig angeführten Parallelen insofern anders als die aus sonstigen antiken Quellen; weil nur jene unmittelbar und bewußt übernommen worden seien, während letztere das Milieu und die Zeit charakterisieren. Wegen der Gleichheit des Volksglaubens jeder „vormaligen Bewußtseinsstruktur“, nicht aber wegen irgendeiner Abhängigkeit literarischer oder traditionsmäßiger Art, zitiert der Vf. auch Parallelen aus den Sagen und Märgen der Brüder Grimm und aus unveröffentlichten deutschen Volksüberlieferungen. In einem späteren Band will B. dann zeigen, daß das Neue Testament zwar unbefangen an Dämonenglaube und -abwehr partizipiert, sich aber in seinen Aussagen über die Taufe aus dieser Welt löst und zu einsamer pneumatischer Höhe erhebt.

Die Abhandlung ist in vieler Hinsicht erschöpfend; sie verarbeitet ein immenses Material; sie liest sich bei geschickter Einteilung und guter Diktion vorzüglich; sie hat großartige Register. Ihr Ergebnis wird aber in bezug auf die Taufe erst dann zu beurteilen sein, wenn der angekündigte zweite Band erscheint. In zwei Punkten möchte Rez. jetzt Bedenken anmelden: 1. Das Neue Testament hat sich nicht nur in Texten über die Taufe, wie der Vf. schreibt, sondern auch in solchen über die Wunder (Johannes!) und über die Eucharistie von dinglichen und magischen Vorstellungen gelöst. 2. Der pessimistische Schlußsatz („der Protest des Neuen Testaments verhält ungehört“) über die Tauflehre und -praxis der Alten Kirche ist ungerecht. Mit vielen Texten großer Väter und Theologen könnte man zeigen, daß die „reformatorischen Aufklärer“ auf den Schultern früherer Theologen standen. Wir danken dem Verfasser für seine ungemein fleißige, hochgelehrte und fruchtbare Abhandlung.

W. Pesch, Mainz

Buss, Martin J.: *The Prophetic Word of Hosea*. Beihefte zur ZAW 111. — Berlin: Walter de Gruyter. 1969. XI/142 S. Geb. 46,— DM.

Die vorliegende Dissertation versucht, formgeschichtliche, stilistische und anthropologisch-soziologische Betrachtungsweisen zu kombinieren. Sie bezeichnet sich selbst als eine morphologische Studie. Das 2. Kap. bietet eine Übersetzung von Hos, die schon rein drucktechnisch die folgenden Analysen über das Wort als Literatur, Mitteilung und Botschaft vorbereitet. Der Vf. unterteilt Hos in Zyklen, die durch Leitworte und verschiedene Formen der Wiederholung zusammengehalten werden. Assonanz, Alliteration, Wortspiele, Volksetymologien und Parallelismen (ideational, directional, loose parallelism) sind ihm Hauptkriterien der hoseanischen Poesie. Er unterscheidet zwischen der Sprechweise Jahwes und der des Propheten und den für das Volk benutzten „Anredeformen“. Die Botschaft Hoseas tut sich wesentlich in negativen und positiven Ausdrücken, die den verschiedensten Bereichen entstammen, kund: Feindschaft, Verwerfung, Gericht, Sünde — Hoffnung, Liebe, Anerkennung. Sie ist negativ strukturiert als Drohung und Anklage, positiv als Heilsverheißung. Abschließend wird differenziert zwischen Ursprung, Vergangenheit, Zukunft und Ende als Kategorien der Sprache und der Existenz. Das Buch stellt — wenn auch manchmal zu kompakt und ungeordnet — ein brauchbares Kompendium der hoseanischen Rede dar und bietet zusätzlich neue theologische Einsichten.

W. Dommershausen, Trier

Fohrer, Georg: *Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949 bis 1966)*. — Berlin: Walter de Gruyter. — 1969. XI/366 S. Geb. 74,— DM.

In diesem Sammelband legt der Erlanger Alttestamentler 16 seiner in verschiedenen theologischen Zeitschriften erstmals veröffentlichten und nun überarbeiteten Studien vor: 1. Die wiederentdeckte kanaänische Religion (Da noch viele Fragen um Mythos und Ritus nicht beantwortet sind, ist es schwer zu bestimmen, welche Elemente im einzelnen der Jahweglaube an sich gezogen hat). 2. Unversale Vorstellungen in der kanaänischen und der israelitischen Religion (El als Schöpfer und König, Baal als Spender jeglicher Fruchtbarkeit, Gott handelt an Israel durch andere Völker). 3. Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des AT (Das atl. Daseinsverständnis ist geprägt durch Magie, Kultus und Gesetz. Propheten lenken in rechte Bahnen). 4. Die Judenfrage und der Zionismus. 5. Tra-

dition und Interpretation im AT (Die interpretatio israelitica et iahwistica bezieht sich auch auf die palästinischen Götter, Heiligtümer, Feste und Riten. Ebenso wurde die interreligiöse Weisheit dem Jahweglauben angepaßt. Die prophetische Verkündigung weist durch weiterführende Interpretation in ein neues Verhältnis zu Gott). 6. AT — „Amphiktyonie“ und „Bund“ (Ein Wegfall der Amphiktyonie als sakrale oder politisch-militärische Organisation und ein Zurückdatieren der Vorstellung „Bund“ in die deuteronomische Zeit reißen keine unschließbaren Lücken). 7. Das sog. apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog. 8. „Priesterliches Königtum“ Ex 19,6 (Das weitaus häufigste Verständnis betrachtet den Ausdruck als volle sachlich-inhaltliche Parallele zu „heiliges Volk“, F. möchte übersetzen: „Und ihr werdet mir ein priesterlicher König und eine heilige Nation sein“). 9. 4 QOrNab, 11QTgJob und die Hioblegende. 10. Das Gottesbild des AT (Herrscher, Helfer, Richter). 11. Theol. Züge des Menschenbildes im AT (Die Typen des glaubenden, duldend hinnehmenden, hoffenden und demütigen Menschen). 12. Zion-Jerusalem im AT (Eine eindeutige Worterklärung für Zion läßt sich nicht geben; Jerusalem = Gründung des Gottes schlm. Beide Namen werden besonders in den Ps und Kgl für Kultusort und Tempelstadt verwendet. Auch mythische Vorstellungen vom Segens- oder Lebenswasser sind damit verbunden). 13. Die Weisheit im AT („Weisheit“ des Menschen und Gottes). 14. „Retten“ im AT. 15. Die Vorgeschichte Israels im Lichte neuer Quellen. 16. Israels Staatsordnung im Rahmen des Alten Orients. 17. Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel (David, Joasch, Josija). 18. Eisenzeitliche Anlagen im Raum südlich von Na'ur und die Südwestgrenze von Ammon.

W. Dommershausen, Trier

Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium, Erster Teil: Kommentar zu Kap 1, 1–9, 50. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1970. XLVIII und 592 S. Lw. 96,— DM, Subskriptionspreis 88,— DM.

Wer diesen in vieler Hinsicht imponierenden Band des Vf. aufschlägt, wird nicht enttäuscht. In genauer Analyse, in gewissenhafter Kleinarbeit, in meisterhafter Anwendung modernster Methoden, unter bewundernswerter Heranziehung der Sekundärliteratur sucht Sch. seine neue Lukasdeutung, die sich kräftig absetzt von der meist durch H. Conzelmann bestimmten Deutung der Kollegen. Peinlich vermeidet Sch. alle Grenzüberschreitungen zur Dogmatik hin, entschlossen diskutiert er auch die ausgefallensten Möglichkeiten, entscheidet sich dann aber fast immer für eine Auffassung, die weiteren Forschungen alle Türen offen hält. An wenigen Stellen kommen, dann allerdings auch mit Schwung und Überzeugungskraft vorgetragen, seine Sondermeinungen zu Wort, die durchweg durch größere Voruntersuchungen abgesichert sind (vgl. seinen Aufsatzband: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge, Düsseldorf 1968). Wer allerdings exegetische Sensationen, etwa zu den Geschichten aus der Kindheit Jesu, zur Frage der Jungfräulichkeit Marias oder zu den Engelserscheinungen erwartet, wird enttäuscht werden. In einigen dieser Fragen macht sich eine eher konservative Grundhaltung des Vf. bemerkbar (vgl. zur Kritik an Sch. auch: A. Vögtle, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Bibel und Leben 11/1, 1970, 51–67). Wir bedauern es, daß die Herausgeber die Darlegungen zu den Einleitungsfragen und zum Gesamtverständnis bis zum Abschluß der Kommentierung zurückgestellt haben; dieses Verfahren erschwert die Arbeit, weil man erst nach und nach erkennen kann, welche Vorentscheidungen oft den Weg bestimmen; zudem hatte einer der Herausgeber in seinem ersten Band zum Johannesevangelium mit 200 Seiten Einleitung ein sehr glückliches Gegenbeispiel geliefert. Immerhin bietet Sch. im vorliegenden Band einige hilfreiche Register (Sachen, griechische Wörter). Sch. verzichtet auf alle üblichen Exkurse über zentrale Fragen der lukanischen Theologie, zur Verkündigung Jesu und zur Zeit- und Religionsgeschichte, dagegen werden einige zusammenfassende Ausführungen registriert, die sich aber eng an die Erklärung halten, so daß ihre Titel oft nur im Register stehen, aber nicht im Text. Auf Einzelheiten kann in dieser Anzeige natürlich nicht eingegangen werden, doch sollte noch betont werden, daß der vorliegende Kommentar es nicht verschämt, wie der Vf. es ausdrückt, „den damaligen Text zu kommentieren als ein Wort in und für die Kirche der damaligen Zeit und ihm nachzudenken im Heute und für das Heute“; das ist ein Programm historischer Exegese, die zur aktualisierenden Meditation, zur geistlichen Schriftlesung anleitet. Das Buch bleibt diesem Programm treu. Wir danken dem Vf. und wünschen ihm und uns eine schnelle und glückliche Vollendung des Gesamtwerkes.

W. Pesch, Mainz

Jus sacrum: Festgabe für Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Hrg. von A. Scheuermann und G. May. — München/Paderborn/Wien: Schöningh, 1969. 944 S. Lw. 64,— DM.

Die Festschrift für K. Mörsdorf besteht aus 44 Einzelbeiträgen, die nach neun Sachgebieten systematisch geordnet sind. Darunter sind vier Beiträge in französischer und je ein Beitrag in lateinischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache abgefaßt. — I. GRUNDLAGEN DES KIRCHENRECHTS: M. Schmaus fragt nach der soziologischen und theologischen Stellung des Priestertums. Die Ausgliederung des Priestertums aus dem Bischofsamt ist nach S. zeitgeschichtlich bedingt, während das Ausgliederte selbst nach seinem Inhalt und nach seiner Tatsächlichkeit im apostolischen Recht gründet. — A. M. Rouco-Varela unterrichtet in einem instruktiven Beitrag über die Reaktion, die das „Kirchenrecht I“ Rudolph Sohms im Katholizismus ausgelöst hat. Dabei wird deutlich, daß die Reaktion zu stark von der Vorstellung der Kirche als einer „societas perfecta“ geprägt war. — W. Steinmüller vergleicht die verschiedenen rechtstheologischen Ausgangspunkte von J. Heckel, E. Wolf und H. Dombois. — E. McDonagh wendet sich gegen ein nur „natürlich“ verstandenes Naturrecht. Dieses muß vielmehr auf dem Hintergrund des Bundesgedankens gesehen werden. — B. Löbmann weist treffend darauf hin, daß die Reform des Kirchenrechts von dem Leitgedanken durchwirkt sein muß, daß im Volk Gottes eine „vera aequalitas“ herrscht. — II. KIRCHENRECHTS-GESCHICHTE: F. Merzbacher stellt die geschichtliche Entwicklung der lex irritans vom römischen Recht bis zum CIC dar. — G. Fransen nennt die Schwierigkeiten, die einer textkritischen Herausgabe des Decretum Burchardi im Wege stehen. — Die Bedeutung des Naturrechtsbegriffs nach Roland von Cremona zeigt R. Heinemann auf. — A. Vetulani befaßt sich mit der Universitätspolitik Papst Urbans V. — W. M. Pöchl würdigt die kirchenrechtliche Tätigkeit von George Phillips an der Wiener Universität. — III. KIRCHENGEWALT: K. Nasilowski versucht einen kurzen geschichtlichen Abriss über die Unterscheidung zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt zu geben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der wesentliche Unterschied darin besteht, daß die eine Gewalt sakramental in unverlierbarer Weise, die andere hingegen nicht-sakramental in verlierbarer Weise verliehen wird. — Die Lehre von der Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt belegt A. M. Stickler durch den Glossator Laurentius Hispanus. — W. Dettloff beschäftigt sich mit der Lehre Bonaventuras über das „officium praelationis“. — E. H. Fischer macht auf die geschichtlichen Gründe aufmerksam, die zu der Erkenntnis geführt haben, daß zur gültigen Spendung des Bußsakramentes Hirtengewalt erforderlich ist. — Beachtenswert sind die Ausführungen von M. Kaiser über die Kirchengewalt an Hand des II. Vaticanums. Nachdrücklich hebt K. hervor, daß Kirchengewalt nicht Gewalt einzelner Träger, sondern Gewalt der Kirche ist. „Diese hat zwar eine sakramentale und eine rechtliche Komponente, die sich gegenseitig komplementär ergänzen, sie ist aber in ihrem Wesen die eine heilige Gewalt Jesu Christi, durch die in der Kirche das Heil gewirkt wird“ (271). — IV. KIRCHENAMT: K. Weinzierl beleuchtet die Kurienreform Papst Pauls VI. vor allem auf dem Hirtengrund der Reformbestrebungen unter Sixtus V. und Pius X., um darzutun, daß sie keinen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet. — K. Walf weist die episkopalistischen Strömungen des 18. Jahrhunderts durch die Schriften von J. V. Eybel nach. — Nach H. Flatten ist im Zuge der nachkonziliaren Reform nicht das Pfarrexamen, sondern lediglich der Pfarrkonkurs aufgehoben worden, um die Freiheit des Bischofs in der Ämterverleihung sicherzustellen. — Über die Änderungen des Patronatsrechtes informiert H. Ewers. — V. KIRCHLICHE LEHRE: Von besonderem Interesse sind die Ausführungen von L. Scheffczyk über „die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche“. Das Sakramentenrecht könnte von hierher in ein neues Licht gerückt werden, insofern das Sakrament nicht mehr rein dringlich als Instrument der Gnade, sondern „als responsoriales Geschehen“ verstanden wird. „Im Lichte des Wortes müßte das kirchliche Leben insgesamt einen stärker ausgeprägten personal-dialogischen Charakter annehmen, insofern sich die Kirche als vom Wort Gottes gerufen und zur personalen Antwort aufgeforderte Gemeinde weiß“ (347). — G. May erklärt in formaler Hinsicht, inwiefern Glaubenssätze zugleich auch Rechtssätze in der Kirche sind. — J. Giers untersucht die Reaktion der Kirche auf den Kommunismus im 18. und 20. Jahrhundert. Während die Kirche zunächst die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse verteidigen wollte, so wird die Auseinandersetzung heute mehr aus der Mitte des Glaubens heraus geführt. — VI. ORDENSRECHT: V. Dammertz liefert einen Beweis dafür, daß auch nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils das Apostolat mit dem monastischen Leben durchaus vereinbar ist. — H. Socha prüft die rechtlichen Folgen, die die Approbation klösterlicher Satzungen mit sich bringt. — Die Rechenschaftsablage über die Vermögensverwaltung erläutern P. Hofmeister und C. Lefebvre. Während H. die Rechenschaftsablage innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft betrachtet, geht L. auf die Beziehung zum Ortsordinarius ein. — Einen Einblick, vor welchen



Schwierigkeiten die rechtliche Bestimmung der Säkularinstitute steht, vermittelt R. Weigand. Die Säkularinstitute haben mit dem Ordensstand das Leben nach den evangelischen Räten gemeinsam; andererseits ist ihnen ein besonderer Weltcharakter eigen, der sie in die Nähe der Laien rücken läßt. Nach W. sollte „das zu kodifizierende Recht über den Rätestand . . . aus zwei Abschnitten bestehen, nämlich dem über die Ordensgemeinschaften und dem über die Säkularinstitute“ (505). — VII. EHERECHT: A. de la Hera unterstreicht gemäß der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ den Wert der ehelichen Gemeinschaft, die auch in rechtlicher Hinsicht mehr bedeutet als das bloße „ius in corpus“. — E. Corecco fordert nach einer gründlichen Untersuchung der Quellen des I. Vatikanischen Konzils, „daß die liturgische Ehesegnung des Priesters als wesentlicher Bestandteil der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung auch für die lateinische Kirche anerkannt wird“ (556). — Die Problematik der verbleibenden Ehehindernisse erhebt J. Lederer. — Von besonderer Aktualität ist der Beitrag von J. Bernhard über die Form der Eheschließung. B. macht den Vorschlag, daß die zivile Eheschließungsform unter bestimmten Voraussetzungen als eine gültige Eheschließung anerkannt werden sollte. — M. Boelens zählt die Schwierigkeiten auf, die das Verbot der Klerikerehe vom II. Laterankonzil bis zum Konzil von Basel begleitet haben. — P. Mikat ist der Ansicht, daß das bürgerliche Eherecht grundsätzlich an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten muß, daß aber andererseits die Ehescheidungsgründe neu zu überdenken sind. Denn das Ehescheidungsrecht übt eine „Leitbildfunktion“ innerhalb der menschlichen Gesellschaft aus. — VIII. PROZESSRECHT: P. Wirth unterzieht die Neuordnung der Apostolischen Signatur einer kritischen Prüfung. W. hebt vor allem die Bedeutung der Gerichtsbarkeit über die Verwaltung hervor, die die Neuordnung ermöglicht. — A. Scheuermann setzt sich mit der Nichtigkeit des Urteils gemäß der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota auseinander. — A. Dordett behandelt die Glaubwürdigkeit der Parteien- und Zeugenaussage im kanonischen Eheprozeß. — J. Weier überprüft die prozeßrechtlichen Vorschriften über den Anwalt und Prozeßbevollmächtigten, um einige Vorschläge für die Neufassung des CIC zu geben. — Nach H. Schmitz sollte allen im Kirchendienst Tätigen ein gerichtlicher Rechtsschutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung gewährt werden. Nur so kann die Kirche ihr Recht „vorbildlich für die weltlichen Rechtsordnungen“ gestalten. Denn es befremdet immer wieder, wie S. betont, „daß tragende Rechtsideen der Gegenwart letztlich im Evangelium ihre Wurzel haben, in der Kirche selbst aber nur zögernd verwirklicht oder angewendet werden“ (763). — IX. KIRCHE UND STAAT: G. Lajolo handelt über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, wie sie das II. Vatikanische Konzil besonders in der Erklärung über die Religionsfreiheit dargestellt hat. — R. A. Strigl möchte den kirchlichen Anspruch auf das „brachium saeculare“ allein auf das Disziplinarrecht eingeschränkt sehen. — I. Gampel charakterisiert das juristische Grundverhältnis von Kirche und Staat in Österreich. — J. Neumann macht deutlich, daß die Existenz der theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten im Grundgesetz selbst verankert ist. — J. Mörsdorf befragt das neuere deutsche Verfassungsrecht nach der Lehre von der Volkssouveränität und stellt fest, daß diese mit der Lehre vom göttlichen Ursprung der Staatsgewalt durchaus vereinbar ist. — Ein Beitrag von C. Holböck über ein sehr spezielles Urteil des Bundesgerichtshofes (Herstellung von Ewiglichtkerzen) beschließt die Festschrift für K. Mörsdorf.

P. Krämer, Trier

Fleischhack, Erich: Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen. — Tübingen, Katzmann-Verlag. 1969. 272 S. Leinen. 28,— DM.

Das Buch des evangelischen Pastors an der Marienkirche in Bad Segeberg will katholische Leser zum Verständnis der Ablehnung des Fegfeuers im evangelischen Raum und evangelische Leser zum Verständnis des Glaubens an ein Fegfeuer im katholischen Raum führen. Dazu bringt F. eine breitangelegte Geschichte der christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen. Dabei zeigt er auf, daß der Glaube an ein Fegfeuer aus einem „seelsorglichen Bemühen“ erwachsen ist (S. 258). Er hat „den Gerichtsgedanken wachgehalten“, „zur echten Reue geführt“ und „das gottesdienstliche Handeln verlebendigt“ (S. 256). Beim Lesen der abschließenden Betrachtung fragt man sich, wann man etwas so Positives über das Fegfeuer von einem kath. Theologen in letzter Zeit gehört hat. Die Ehrfurcht vor den Andersdenkenden durchzieht das ganze Buch. Auch da, wo von grobsinnlichen Vorstellungen über das Fegfeuer berichtet wird, enthält sich F. jeder Polemik. Umgekehrt zeigt der Autor auf, daß der ev. Christ, ohne damit ärmer zu werden, auf die Lehre vom Fegfeuer verzichten kann. Ja, die Reformation „habe stellvertretend auch für die katholische Kirche den Kampf um die innere Substanz geführt“. Denn die heutige von „belastendem Beiwerk“ befreite katholische Auffassung vom Fegfeuer sei ohne Protest der Reformation nicht denkbar (S. 257). Im geschichtlichen Teil des Buches vermißt man

allerdings viele moderne Sekundärliteratur (für die alte Kirche z. B.: Stuiber, Alfred: *Refrigerium Interim*, Bonn 1957); Der für die Entwicklung der Fegfeuerlehre so wichtige Origenes wird außer in einem Zitat nur in der Darstellung der veralteten Dogmengeschichte Loofs gebracht (S. 27 f.). Meister Eckhart kann man heute nicht mehr allein aus der fast hundert Jahre alten Darstellung Pregers kennenlernen (S. 92). Wird man so manche Details nicht unbelesen übernehmen können, so ist der ökumenischen Grundintention nur zuzustimmen.

B. Weiß, Mainz

Escribano-Alberca, Ignacio: Das vorläufige Heil. Zum christlichen Zeitbegriff, Patmos-Verlag Düsseldorf. 1970. 120 S.

Zeit, Geschichte und Zukunft sind Begriffe, die seit langem im Vordergrund philosophischer und theologischer Bemühungen stehen. Wer in dieser Diskussion zu Hause ist, wird dieses geistreiche Buch des in Bamberg lehrenden spanischen Fundamentaltheologen mit großem Gewinn lesen, selbst wenn er nicht alle Beurteilungen der behandelten philosophischen und theologischen Strömungen nachvollziehen kann. E. sieht in der Zeit als Kreisbewegung eine Verführung christlicher Theologie. Für den Christen ist die Zukunft mehr als die Wiederholung eines idealen Anfangszustands. Ist der christliche Zeitbegriff aber linear und von der Zukunft bestimmt, so kann das Reich Gottes in seiner Jetztgestalt nicht einfach die Antizipation der Vollendung sein. Umgekehrt ist die Gegenwart nicht reines Vakuum auf die Zukunft. Vielmehr ist in Jesus und seiner Auferstehung das Reich Gottes und damit die Zukunft schon spür- und erkennbar. Daß bei dieser Konzeption der Zeit ein durch W. Pannenberg entschärfter J. Moltmann Pate gestanden hat, wird ehrlich zugegeben. Ungewohnte Fremdwörter erschweren die Lektüre (z. B. Iteriorisation S. 85, Eschatik S. 96).

B. Weiß, Mainz

Jong, Johannes Petrus de: Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit. Verlag Friedrich Pustet — Regensburg. 1969. 211 S.

Johannes Petrus de Jong, holländischer Schüler von Andreas Jungmann, glaubt im Begriff der Symbolwirklichkeit einen Schlüssel zum besseren Verständnis der Eucharistie gefunden zu haben. Er zeigt, daß bis zum neunten Jahrhundert Symbol und Wirklichkeit zusammengehören. Danach wurde Wirklichkeit fast nur im Bereich des Physischen gesucht, und es trat eine Kluft zwischen Wirklichkeit und Symbol ein. Wer nach diesem Zeitpunkt von der Eucharistie als Symbol spricht, steht in Verdacht, die eucharistische Wirklichkeit des Herrn zu leugnen. De Jong plädiert für die Aufhebung dieser Kluft: Eucharistie ist Symbolwirklichkeit.

Dieses Buch ist ein beachtlicher Beitrag in der Diskussion um ein neues Eucharistieverständnis, selbst wenn man den Optimismus des Verfassers nicht teilt, nach dem der heutige Mensch durch die phänomenologische Denkweise für ein Erkennen von Symbolwirklichkeit offen sei. Dem Buch liegen Vorlesungen zugrunde, die auch theologisch nicht vorgebildeten Hörern offenstanden. Von dieser Herkunft zeugen große Spontaneität und ein dialogischer Charakter. Aus ihr erklären sich allerdings auch einige Weitschweifigkeiten und Wiederholungen, die jedoch durch gute Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels wettgemacht werden.

B. Weiß, Mainz

Bleienstein, Fritz: Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik. Band IV. Stuttgart: Ernst Klett Verlag. 1969. 360 Seiten. Linson. 42,— DM.

Die von Bleienstein erstellte textkritische Edition des polito-theologischen Traktats vom Dominikanertheologen Johannes Quidort (Paris 1302) vermittelt die Bekanntschaft mit einem Denker, dessen Konzeption nicht nur von geschichtlichem Wert ist, sondern auch ganz aktuelle Bezüge aufweist.

Die sachlich argumentierende und zugleich eifernd vortragende Kritik an den radikalen Versuchen, die öffentlich-weltliche Gewalt der Institution Kirche zu überstrapazieren bzw. total zu negieren, verleiht dem Traktat den Charakter eines hochbedeutsamen Dokuments der kirchenpolitischen Literatur des Mittelalters. Und für unsere Tage, wo das Verhältnis Kirche — Öffentlichkeit, Kirche — Politik allenthalben neu durchdacht wird, bedeutet die Publikation des Autors, der neunzehn Handschriften zugrunde liegen, eine

willkommene Illustration und fruchtbare Retrospektion. Die von Bleienstein umsichtig erarbeitete Edition ist von einer — wie Stichproben ergaben — einwandfreien Übersetzung begleitet. Unbeschadet der sprachlichen Exaktheit ist im deutschen Text jede Schwerfälligkeit vermieden; die Wiedergabe ist stilistisch vorbildlich.

Wer politisch, historisch, kirchengeschichtlich interessiert ist, der wird mit reichem Gewinn zu diesem Opus greifen, das in der von Carlo Schmid herausgegebenen „Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik“ einen würdigen Platz gefunden hat.

M. Rock, Mainz

Schroer, Hans: Der Pfarrgemeinderat als gesamtkirchliche Aufgabe. Trier. Paulinus-Verlag. 1970. 83 Seiten.

Oertel, Ferdinand: Pfarrgemeinderat ernstgenommen. Limburg. Lahn-Verlag. 1970. 96 Seiten. Brosch. 8,50 DM (= Taschenbücher für wache Christen, Bd. 24).

Schroer, seit Jahren mit den Problemen der Laienarbeit vertraut, hat mit seiner Schrift, die mittlerweile bereits in dritter erweiterter und verbesserter Auflage (1971) erschienen ist, ein fundiertes kleines Handbuch des Pfarrgemeinderats vorgelegt, in dem er sich mit dessen Grundlegung, Aufgaben und Organisation befaßt.

Oertel berichtet kritisch aus der Praxis über die guten und schlechten Erfahrungen der Pfarrgemeinderäte und zeigt die Konsequenzen auf, welche die Synode '72 hinsichtlich der Struktur des Pfarrgemeinderates, seiner Kompetenzen, seines Mitspracherechts und im Verhältnis zum Kirchenvorstand zu ziehen hat, wenn sie die Resignation überwinden und einen neuen Anfang setzen will. Seine Vorschläge dürften ohne große Schwierigkeiten realisierbar sein.

H. Schmitz, Trier

Staatslexikon für Recht, Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. der Görresgesellschaft. 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Ergänzungsband I—III. Freiburg. Herder. Bd. I (1969) 508 S. 98,— DM; Bd. II (1970) 483 S. 98,— DM; Bd. III (1970) 462 S. 110,— DM.

Vorliegende drei Bände (Bd. I 1969, Bd. II und Bd. III 1970 erschienen) bieten eine beachtenswerte Ergänzung des 1963 abgeschlossenen achtbändigen Werkes, das zu einem Begriff unter den lexikalischen Publikationen geworden ist. Eine ins einzelne gehende Besprechung kann hier weder erwartet noch geleistet werden. Manche Stichwörter (172 Titel) sind ganz neu, andere (104) ergänzen Artikel des Grundwerkes. Die sich darin ausweisende breite Streuung des Inhalts ist erstaunlich, auch wenn manche Stichwörter vermißt werden. Die sich jedem Artikel anschließende Literaturangabe ist beachtlich. Auch ein Verzeichnis der Mitarbeiter wird auf 11 Seiten geboten. Besonders begrüßenswert ist am Schluß des dritten Ergänzungsbandes das Verzeichnis der Stichwörter des Gesamtwerkes, die durch thematisch angrenzende Artikel dem Benutzer umfassende Informationshilfe leisten können. Ein Sachregister der drei Ergänzungsbände komplettiert das in Band VIII enthaltene.

Die Ergänzungsbände geben noch weniger als das Grundwerk eine einheitliche Konzeption wieder. Zuweilen sind Beiträge „Essays“, die „zur Diskussion gestellt“ werden (Vorwort). Es dürfte heute kaum möglich sein, ein Lexikon herauszugeben, das im gegenwärtig herrschenden Pluralismus eine prinzipiell geschlossene Orientierung über anstehende Fragen des Rechts, der Wirtschaft und der Gesellschaft bietet.

Das dreibändige Opus, welches für „verschiedene Richtungen und Auffassungen“ offen ist (vgl. Vorwort), kann als ein bedeutsames Werk angesehen und empfohlen werden.

L. Berg, Mainz

Wolfinger, Hans-Dietrich: Der unvollendete Sozialismus. Ein vergessener Auftrag der Kirche. Hamburg. Furch Verlag. 1970. 106 S. Kart. 3,80 DM (= Stundenbücher Bd. 92).

Das Stundenbuch enthält den guten Versuch einer „Gesamtdarstellung und Analyse der Überlegung Paul Tillichs zum Sozialismus und zur (lang vergessenen) Aufgabe, die eine christliche Kirche in der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung zu übernehmen hat“ (11—72). P. Tillich gehörte zu der Gruppe der „Religiösen Sozialisten“, die sich 1919—1933 um eine Synthese von Christentum und Sozialismus bemühten. Ausgewählte längere Texte aus P. Tillichs Schriften geben einen Einblick in seine Gedankengänge (73—105).

H. Schmitz, Trier

Kaiser Joseph II. von Österreich war der erste katholische Herrscher, der ein vollständiges staatliches Eherecht schuf und damit dem kanonischen Eherecht die Geltung im staatlichen Bereich entzog. Wenn man die Ehe erst einmal aus der kirchlichen Hoheit löste, mußte damit eine Entwicklung eingeleitet werden, die die Ehe immer stärker säkularisierte. Die Aufklärung, d. h. der Naturalismus und Rationalismus, war die Bildungsgrundlage der Männer, die darangingen, das Eherecht zu verweltlichen. Der Kaiser tat diesen Schritt unter dem Einfluß der regalistischen Theorien, die zuerst in Frankreich aufgestellt worden waren. Ihnen zufolge besteht ein realer Unterschied zwischen Ehe als Vertrag und als Sakrament. Primär ist der Vertrag; er konstituiert die Ehe. Das Sakrament ist sekundär; es tritt (nicht notwendig) zu dem Vertrag hinzu. Der Einfluß der protestantischen Ehelehre auf diese Lehre der Regalisten ist mit Händen zu greifen.

Die Trennung von Vertrag und Sakrament hat nun schwerwiegende Folgen. Ist die Ehe ihrem Wesen nach ein bürgerlicher Vertrag und als solcher der Gesetzgebung des Staates unterstellt, dann obliegt es diesem auch, die Bedingungen der Gültigkeit desselben festzulegen, d. h. über die Ehefähigkeit zu entscheiden und Ehehindernisse aufzustellen. In Verbindung mit dem Grundsatz, daß der bürgerliche Vertrag die unerläßliche Voraussetzung für das Sakrament ist, weil er die Materie (im untechnischen Sinne verstanden) für dasselbe bildet, vermag der Staat mit seinen Ehehindernissen mittelbar Einfluß auf das Sakrament auszuüben, denn Verträge, die nach staatlichem Recht ungültig sind, können nicht gültige Materie des Sakramentes sein. Diese Gedanken wurden für das josephinische Eherecht bestimmend.

Hinter dem josephinischen Eherecht steckt auch ein falscher Kirchenbegriff. Die Kirche wird hier rein spiritualistisch gesehen. Ihre rechtliche Seite wird abgewertet, ja unterschlagen. Damit ist es aber um die Unabhängigkeit der Kirche geschehen; sie wird zur Staatsanstalt. Die Geistlichen mögen dann weiter bei Aufgebot und Eheschließung fungieren; sie tun dies im Auftrag und auf Weisung des Staates.

Zu den regalistischen Aufstellungen über die Ehe trat die absolutistische Staatslehre, um das System des josephinischen Eherechts zu begründen. Kaiser Joseph II. glaubte sich im Besitz aller Pflichten und aller Rechte bezüglich der Ehe, weil sie die Grundlage der Familie ist, in deren Schutz er den Hauptzweck des Staates sah, als dessen ersten Diener er sich verstand. In absolutistischen Vorstellungen befangen und von dem unbestimmten Gefühl getrieben, daß ihm nicht viel Zeit zur Verfügung stehe, suchte er seiner Gesetzgebung Achtung zu verschaffen. Noch so gut begründete Einwände schob er beiseite. Der Kaiser konnte sich bei seinem Vorgehen der antirömischen, teilweise antikirchlichen Hofdienerschaft und Beamtenschaft sicher sein. Unglaube, Protestantismus, Gallikanismus (als Ideensystem verstanden) und Jansenismus verbündeten sich bei der Schaffung und Verteidigung des josephinischen Eherechts. So wurde der persönlich gläubige und in seiner Art fromme Kaiser wider Willen zum Werkzeug radikaler kirchenfeindlicher Strömungen. Die Beamtenschaft war und blieb auch in der Folgezeit, unabhängig von dem Wechsel der Monarchen und der Inhaber der höchsten Reglementsämter, der Träger des josephinischen Geistes und der josephinischen Praxis. Von der Intransigenz der meisten maßgebenden österreichischen Beamten stach die Konzilianz des Staatskanzlers Metternich vorteilhaft ab. Das von ihm angestrebte Konkordat kam jedoch infolge der Widerstände eben dieses Beamtentums nicht zustande. Auch Metternich war nicht in der Lage, die Zurücknahme des zuerst im Ehepatent Josephs II. niedergelegten staatlichen Ehegesetzes zu erreichen.

In der Praxis wurde freilich regelmäßig ein *Modus vivendi* erreicht, ja blieb die ungeheure Zäsur, die die Schaffung eines Ausschließlichkeit beanspruchenden staatlichen Ehegesetzes bedeutete, den meisten Staatsangehörigen verborgen, weil die Eheschließung weiterhin allein vor den Geistlichen zu erfolgen hatte. Der vom staatlichen Gesetz für die Leistung der Eheassistenten in Pflicht genommene Seelsorger bildete eine gewisse Nahtstelle oder Brücke zwischen staatlicher und kirchlicher Eheauffassung, zwischen der Ehe als bürgerlicher Einrichtung und der Ehe als Sakrament. Diese Form der Eheschließung bot der Kirche immerhin die Gelegenheit, mit ihrer Lehre und ihrem Recht an die Ehewerber heranzukommen. Ebenso wurde die Einholung der kirchlichen Dispens von Staats wegen geduldet. Diese Tatsache zusammen mit dem faktischen Zusammenfallen der vom Staat vorgeschriebenen und der tridentinischen Eheschließungsform hielt den Heiligen Stuhl davon ab, scharfe Kampfmaßnahmen zu ergreifen. In Rom war man über das heraufziehende Gewitter wohlorientiert. Gleich zu Beginn der Regierung Josephs II. bot Papst Pius VI. Mitarbeit an den Neuerungen und Entgegenkommen gegenüber den Plänen des Kaisers an in der Hoffnung, dadurch mäßigend wirken zu



können. Aber er mußte erleben, was die Kirche angesichts von Strömungen und Persönlichkeiten, die zum Äußersten entschlossen sind, oft erfahren hat, daß sie nämlich Entgegenkommen als Schwäche auslegen und sich dadurch ermutigt sehen, erst recht auf dem eingeschlagenen Wege fortzuschreiten. Als der Apostolische Stuhl dies erkannte, zeigte er die Festigkeit und Zähigkeit bei der Verteidigung der kirchlichen Prinzipien, die seiner würdig sind. Dieser Haltung kontrastiert die Schwäche und Nachgiebigkeit der meisten österreichischen Bischöfe. In seinem Kampf gegen die staatlichen Übergriffe auf dem Gebiet des Eherechts stand der Wiener Erzbischof, Kardinal M i g a z z i, regelmäßig allein; seine Mitbischöfe waren schwach und servil (S. 196). Der staatliche Absolutismus geht stets mit einer Beschränkung der päpstlichen Gewalt und einer „Aufwertung“ der Bischöfe zusammen, die sich aber bald als bloßer Schein entpuppt. Auch die österreichischen Bischöfe, die zunächst von der Zurückdrängung der primatialen Gewalt einen Machtzuwachs für sich selbst erhofften, mußten bald erleben, daß sie in der zweiten Phase der Entwicklung von demselben Staat entmachtet wurden, dem sie in der ersten bei der Ausschaltung des päpstlichen Einflusses behilflich gewesen waren. Vereinzelter Widerstand der Seelsorger, die aus Gewissensbedenken manche Ehen nicht trauen zu können meinten, wurde von der Regierung durch Androhung oder Verhängung der Temporalensperre gebrochen. Aus dem Buch ist zu lernen, daß ein Klerus, der an Bildungsanstalten ausgebildet wird, an denen in unkirchlichem Sinne gelehrt wird, unfähig ist, seine kirchliche Aufgabe zu erfüllen.

Das josephinische Eherecht hat den Monarchen, dem es seinen Namen verdankt, überdauert. Es behauptete sich unter Leopold II. und Franz I., fand also auch Eingang in das österreichische ABGB von 1812. Erst die Katholische Bewegung begehrte dagegen auf und setzte sich nach langem Mühen im Jahre 1855 durch.

G. May, Mainz

Pastoraltheologische Informationen 1970. (Hrsgb. v. d. Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen.) — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. 1970. 160 S. Kart. 18,— DM.

Die „Pastoraltheologischen Informationen“ enthalten zunächst drei Referate, die anlässlich einer Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen Anfang Januar 1970 in Innsbruck gehalten worden sind, und die sich mit dem Problem der Gemeindeleitung beschäftigen. Darauf folgt ein Bericht der einzelnen Arbeitskreise sowie der Entwurf eines Referates, das der kurz vor der Konferenz verstorbene Pastoraltheologe L. Weber halten sollte. Eine Resolution empfiehlt, daß trotz des gegenwärtigen Priestermangels jede Gemeinde einen ordinierten Vorsteher erhält, und dafür neue Möglichkeiten geschaffen werden sollen (nebenberufliche und verheiratete Priester). Danach werden Übersichten, Anschriften und Literaturangaben aus dem Bereich der praktischen Theologie angeführt, die jedoch einige Unrichtigkeiten aufweisen (vgl. z. B. Trier und Saarbrücken).

Zu den Referaten: K. L e h m a n n untersucht, inwieweit der Begriff der „Gemeindeleitung“ einer Erhellung des kirchlichen Amtsverständnisses dienlich ist. L. weist darauf hin, daß dieser Begriff sehr formal ist und mit ganz verschiedenen Inhalten gefüllt werden kann. Deshalb wird vor der Gefahr gewarnt, daß „Gemeindeleitung“ nur in ihrer ekklesiologischen Beziehung gesehen wird, und daß dabei die christologische Begründung verlorengeht. L. kommt zu dem Ergebnis: „Die bisherige Interpretation des kirchlichen Amtes als Gemeindeleitung ist beim jetzigen Stand der Diskussion kein tragfähiger und ursprünglicher Ansatz zur theologischen Grundbestimmung des priesterlichen Dienstes“ (S. 30). Dies schließt jedoch nicht aus, daß dieser Ansatz weiter entwicklungsfähig ist. Ohne Zweifel werden die Darlegungen von L. die Diskussion über das kirchliche Amtsverständnis in einem hohen Maße bereichern. — W. S c h ö p p i n g versucht, Ergebnisse der Sozialpsychologie für eine Betrachtung der Gemeindeleitung fruchtbar zu machen. Dabei werden vor allem einige Prinzipien herausgestellt, die ein Gemeindeleiter in der Praxis beherzigen sollte. — H. F i s c h e r beschreibt, wie die pastorale Führung in der Gemeindeleitung auszusehen hat. Der Gemeindeleiter soll sein Amt vor allem als einen Dienst an der Gemeinde verstehen; er muß sich mit der Gemeinde selbst identifizieren und eine Gegenüberstellung zwischen seinem Amt und der Gemeinde vermeiden. — Das vorliegende Buch wird jedem, der sich mit der Gemeindeleitung beschäftigt, eine wertvolle Hilfe bieten.

P. Krämer, Trier

Edmaier, Alois: Dialogische Ethik. Eichstätter Studien. Bd. III. Perspektiven, Prinzipien. Kevelaer/Rhld.: Verl. Butzon & Bercker. 1969. 224 S. Leinen 25,— DM.

Nachdem über Jahrzehnte hin schon dialogisches Denken und intersubjektivität philosophisch erörtert werden, kann in der Folge die Erschließung einer dialogischen Ethik nicht

überraschen. Vorliegendes Opus bietet dafür einen mutigen Entwurf. Der Verfasser fragt „nach der apriorisch anzusetzenden Bedingung der Ermöglichung mitmenschlicher Beziehungen“, um so „den letzten Grund der Mitmenschlichkeit und des sie tragenden Ethos der Liebe aufzudecken“ (24). Er stellt die ethischen Perspektiven der „dialogischen Denker“ F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Grisebach und G. Marcel im zweiten Kapitel (29–146) dar, schafft sich damit geeignete Anhaltspunkte für sein drittes Kapitel (149–221), worin er die ethischen Prinzipien im Lichte des dialogischen Denkens herausarbeitet. Hier liegt die besondere Bedeutung des Buches. Der Verfasser ist sich bewußt, daß die „Namhaftmachung . . . dieses dialogischen Prinzips . . . freilich weitgehend noch ein Postulat und Desiderat der Ontologie“ ist (24) und daß auch mit seinem Entwurf noch nicht das letzte Wort einer dialogischen Ethik gesprochen ist. Man kann diesen aber nicht übersehen. Einen kritische Auseinandersetzung mit dem fruchtbaren Ansatz steht an. Die ethischen Prinzipien sind aus der Zwischenmenschlichkeit neu zu interpretieren. Dem Autor gebührt ob seiner Konzeption dankenswerte Anerkennung.

L. Berg, Mainz

Hoefnagels, Harry: Demokratisierung der kirchlichen Autorität. — Wien, Freiburg: Herder 1969. 116 S. Pb. 9,80 DM.

In acht Kapiteln geht H. dem Phänomen Demokratie bzw. Demokratisierung in der Kirche nach. Das Zentrum der Überlegungen bilden die Abschnitte 6–8. Der Verfasser analysiert die Symptome der Krise kirchlicher Autorität, reflektiert über das gestörte Autoritätsverhältnis und belichtet den Ursprung der Krise. Als Überleitung zum Hauptteil streicht H. die Zuständigkeit der Soziologie in kirchlichen Fragen heraus und stellt eine soziologische Betrachtung der kirchlichen Autorität an. Der Autor berücksichtigt in abgewogener Weise so ziemlich alle Gesichtspunkte des Themenkomplexes; er verfällt gewiß nicht einer Soziologisierung der kirchlichen Autorität, auch wenn er atmosphärisch leicht Gefahr läuft, das Gewicht der soziologischen Methode zu überschätzen. Weiteren Forschungen wird es aufgegeben sein, das Bindeglied zwischen theologischer Struktur einerseits und gesellschaftlicher „Äußerung“ andererseits herauszukristallisieren. Das kann freilich nur in theologisch-soziologischer Team-Arbeit gelingen; dazu wird der Verfasser seinen unerläßlichen Beitrag zu liefern haben. Vorliegende Arbeit weist ihn als in der Materie kompetent aus.

M. Rock, Mainz

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. v. J. Kraut-scheidt u. H. Marré, Bd. 1–4, Münster, Aschendorff 1969, 1970.

Seit 1966 finden jährlich die „Essener Gespräche“ statt, die unter dem Thema „Staat und Kirche“ die Fragen um Verfaßtheit und Beziehungen von Staat, Kirche und Gesellschaft in ihrer ganzen Komplexität untersuchen. Man muß den Initiatoren für die Einrichtung dieser Gespräche dankbar sein. Mit ihnen wird zu einer sachgerechten Lösung der schwierigen Probleme ein beachtlicher Beitrag geleistet. Schwerpunkte der Gespräche waren: Kirche—Staat—Gesellschaft in historischer, politischer und staatskirchenrechtlicher (1966) und in religionsphilosophischer und theologischer Sicht (1967); das Problem der Religionsfreiheit (1968) und Grundfragen der gegenwärtigen Zuordnung von Staat und Kirche aus dem Bereich des Staatsrechts, der Kanonistik und der Theologie (1969). Die Veröffentlichung der Ergebnisse der Gespräche (Referate und Diskussionsbeiträge) kann nur begrüßt werden, weil sie damit allen Interessierten zugänglich gemacht werden.

H. Schmitz, Trier

Pfeil, Hans: Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christsein. Freiburg: Seel-sorge-Verlag, 1969. 100 S. Brosch. 4,80 DM.

Der Verfasser arbeitet im Hinblick auf die nachkonziliare Diskussion „die Unterschiede zwischen dem ewig Gültigen und Unantastbaren und dem nur Zeitbedingten und zu Reformierenden“ (7) heraus. In Satireform (9–19) verteilt er Nadelstiche gegen jene unsachlichen und lediglich effektsüchtigen Kritiker im theologischen Lager, die das Gewissen anderer wenig schonen, Halbwahrheiten und Ganzirrtümer verbreiten (10). Das in beißender Ironie (vgl. 14 f.) gelungen formulierte „Ergänzungsrezept“ (10) stellt die allein auf Beifall Erpichten, mit Schockmethoden Arbeitenden und mit der Wahrheit nicht zimperlich Umgehenden bloß; denn der von Pfeil angezielte Theologe schuldet sich lediglich, daß er „ankommt“ (19).

In „Der Mensch im Licht des II. Vaticanums“ (21–48) nennt der Verfasser das Konzil ein „Konzil des Menschen“ (21), weil es den Menschen mit seiner „Vernunft“ (23), in seiner „Freiheit und Bindung“ (26) in den Mittelpunkt stelle, das „personale Eigensein und das gliedhafte Gemeinschaftsein jedes Menschen“ (27) zusammenschau und das Menschliche Schöpfertum betone (30). Das Konzil sage auch ein klares „Ja zum wirtschaftlichen Fortschritt“ (51–60), wobei es ihm allerdings in erster Linie um die Sinngabe gehe (54), um Verteilungsgerechtigkeit (55), um Mitbeteiligung (56), Vollbeschäftigung und Geldwertstabilität (58). Der Verfasser äußert sich auch „Zur Problematik des Dialogs“ (61–74) und stellt nachdrücklich fest, „daß die mit Sicherheit erkannten Wahrheiten nie aufgegeben werden dürfen“ (67). Er warnt vor der Gefahr einer innerkirchlichen Aufspaltung in Progressisten und Konservative (73).

„Vom Gottglauben zur Selbstvergottung“ (75–81) beinhaltet eine Stellungnahme zum Atheismus, in welcher der typisch atheistische Versuch, Gott-gleich zu werden, abgewehrt wird (81). Nach einigen Bemerkungen zu „Leibniz — ein Vorläufer des II. Vaticanischen Konzils“ (83–89), der sich zeitlessly um eine „Einigung der Christenheit“ (84) bemüht habe, typisiert Pfeil das „Christsein in säkularisierter Welt“ (91–97); er weist jegliche Form von Säkularismus zurück, bejaht aber Säkularisierung als „Eintreten für die unverkürzte zeitliche Wirklichkeits- und Wertordnung“ (95).

Die ursprünglich in theologischen Zeitschriften publizierten Aufsätze zeigen, daß das Konzil an die Tradition knüpft, aus ihr Neues hervorholt, „das mit dem Alten in Einklang steht“ (47): „Die Kontinuität ist gewahrt“ (48). Als besonders erwägenswert und zutreffend erscheinen dem Rezensenten die Seiten 9–19, wo der Autor auf Abarten heutigen „theologischen Managements“ aufmerksam macht und mit einer auf das Niveau von Persill-reklame herabgesunkenen Theologie abrechnet.

M. Rock, Mainz

Struve, Wolfgang: Der andere Zug. (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien 2). — Salzburg/München: Stifterbibliothek, 1969, 274 S. Lw. 18,— DM.

Der Titel des Buches mutet zunächst etwas fremd, um nicht zu sagen mysteriös an. Der Verfasser selbst weiß wohl, daß ein Denken, wie es hier aphoristisch (vgl. 4) geboten bzw. exemplifiziert wird, „befremden und abseitig erscheinen“ (3) kann.

Struve wollte mit dem Titel „Der andere Zug“ die Andersheit seines Denkstils charakterisieren, der sich denn auch in allen Passagen als wissenschaftstheoretisch originell erweist. Es handelt sich hier um so etwas wie ein Handbuch metaphysischer Wörter (vgl. 3), deren Sinngehalt aus ihnen selbst eruiert und zugleich aus der vorkritischen und präreflexen Alltagserfahrung erhoben wird. Die zur Sprache kommende Thematik ist so mannigfaltig wie das Leben, in dem sich der Mensch Gott, der Welt, sich selbst, den Mitmenschen, dem Tod konfrontiert erfährt.

Dieses Buch gehört zu jenen, die eigentlich gar nicht rezensiert werden können, weil sie nur durch eigene Lektüre zugänglich werden, die eine nicht alltägliche Denkanstrengung abverlangt, Umdenken erfordert (4) und zugleich den meditativ fähigen Geist beansprucht. Hier gehen Spekulationen und Meditationen eine glückliche Verbindung ein — dank eines denkerischen Weges „zurück in die Ursprünglichkeit, der jeder Zeit . . . aufgegeben ist, zumal dann, wenn diese Zeit sich rasant vom Zentrum wegbewegt und die elementaren Grundbezüge . . . verloren zu gehen drohen“ (3).

Der Autor legt durchgereifte Erkenntnisse vor, die auch gute Vorarbeit leisten für das aktuelle Theorie- und Praxis-Problem. Darin zeigt sich ein besonders moderner Aspekt des Buches. Zudem wird der Leser mit einem redlichen Denken vertraut gemacht, das die letzten Metaphysica als unaussprechlich anerkennt, die Unfertigkeit radikalen Denkens erkennt (4) und die Verwirrung (5) als Herkunft und Zukunft seines unablässigen Fragens weiß. Die vorliegenden Gedanken geleiten an die Grenzen menschlichen Geistes, führen an die Abgründe metaphysischen Wissens. Struves Ausführungen dokumentieren genau das, was in der antik-klassischen Terminologie mit „Weisheit“ gemeint ist, die das Eine (vgl. 196) und Ganze im Sinn hat.

M. Rock, Mainz

---

Ein „Schlager“ für junge Leute

Ossi Schmitt

# VER-RÜCKT

little tips for happy days

160 Seiten mit 21 Karikaturen von Wolfgang Hennecke und 12 Fotos auf Kunstdruckpapier. Format 16,5×19,5 cm. Glanzband DM 15,80. — ISBN 3 7666 8499 X

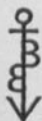
Verrückt werden fast alle Ordnungsstrukturen des menschlichen Lebens. Pausenlos verschieben sich Grundsätze, Richtlinien und Maßstäbe. Weltanschauungen wackeln, brechen zusammen. Neue Ideen überfallen uns von allen Seiten.

Verrückt spielen die Menschen, weil alles vorläufig, halbfertig, provisorisch, ja, gefährlich aussieht, einer Riesenbaustelle vergleichbar. Niemand weiß, was daraus werden soll.

Verrückt machen lassen sollte man sich nicht so leicht. Im Umbruch der Zeit muß selbstverständlich aufgerückt, nachgerückt, zurechtgerückt, eben verrückt werden. Wichtig sind wohl zwei Dinge: den Bauplan im Auge behalten und die Nerven nicht verlieren.

„Ver-rückt“ beobachtet das lebendige Leben und holt seine „little tips for happy days“ aus der Praxis für die Praxis. Es ist wissenschaftlich und primitiv, ernst und humorvoll, knallhart und spritzig, konservativ und modern, also genauso verrückt wie die Zeit. Patentlösungen bietet es nicht an, aber Stoff zum Nachdenken und Diskussionsmaterial.

Der Verfasser (Jesuit) ist Jugendseelsorger im Jugendzentrum Nürnberg, gleichzeitig ist er auch im Militär-Seelsorgedienst tätig.



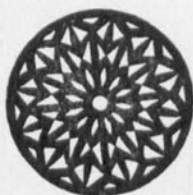
**VERLAG BUTZON & BERCKER, 4178 KEVELAER**

---



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI  
**Lentzen-Deis KG**  
**5550 Bernkastel-Kues/Mosel**  
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

„HERDER“ hat Ihnen dieser Tage  
seine

## religiös-theologischen Novitäten

vorgestellt. — Wir halten diese  
Titel für Sie vorrätig. — Bitte  
bestellen Sie bei uns Ihren  
Bedarf.

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

## Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Hubert Junker †

Werner Dommershausen, Trier  
Das „Los“ in der alttestamentlichen  
Theologie

Heinrich Groß, Regensburg  
Geschichtserfahrung in den Psalmen  
44 und 77

Ernst Haag, Trier  
Prophet und Politik im Alten Testament

Gerhard Schneider, Bochum  
Zur Vorgeschichte des christologischen Prä-  
dikats „Sohn Davids“

Neue theologische Literatur  
Moraltheologie — Sozialethik

Heft 4  
Juli/August 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. DDr. Werner Dommershausen, 55 Trier, Eugenstraße 35

Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstraße 13

Prof. Dr. Ernst Haag, 55 Trier, Sickingenstraße 35

Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 8. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

## Prof. Dr. Hubert Junker †

Am 26. April 1971 starb in Trier Prälat Prof. Dr. Hubert Junker, eine wissenschaftlich hochverdiente und menschlich vorbildliche Persönlichkeit.

Junker wurde am 8. August 1891 in Merlscheid (Pfarrei Lünebach/Eifel) geboren. Nach bestandener Reifeprüfung am Gymnasium in Prüm 1911 entschied er sich für den Priesterberuf und trat in das Bischöfliche Priesterseminar in Trier ein. Der Priesterweihe 1915 folgte eine mehrjährige Kaplanstätigkeit in Trier (St. Gervasius) und Ahrweiler. 1920 wurde er zum Religionslehrer in Nonnenwerth ernannt. Neben seiner Tätigkeit in der Schule und all seinen seelsorgerlichen Verpflichtungen fand er immer noch die Zeit, sich dem Studium des Alten Testaments zu widmen. 1922 wurde er an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn zum Doktor der Theologie promoviert und 1927 ebenda auch habilitiert. Erst 1930 wurde er zum Studium ganz freigestellt. Nachdem sich der Plan, in Trier biblische Sprachen zu lehren, zerschlagen hatte, übernahm er 1931 den Lehrstuhl für Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Hochschule zu Passau.

Aus Vorträgen, die Junker in Bonn für Religionslehrer gehalten hatte, erwuchs seine Schrift „Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung“ (Bonn 1932). Mit seiner dort vorgetragenen Auffassung über die literarische Eigenart der biblischen Urgeschichte war Junker jedoch seiner Zeit zu weit voraus. Römischer Widerstand machte sich geltend, und die Schrift wurde aus dem Buchhandel zurückgezogen. Erst 1943 gab Rom durch die päpstliche Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ den Grundideen Junkers recht. Als der Bischof von Trier 1938 Junker auf den Lehrstuhl für Alttestamentliche Exegese am Bischöflichen Priesterseminar zu Trier berief, veranlaßte Junker, daß dort ein eigener Lehrstuhl für Biblische Sprachen und Einleitungswissenschaft errichtet wurde. Er selbst betreute von 1944 bis 1953 zusätzlich diesen Lehrstuhl.

Junker ist einer der „Väter“ der 1950 neugegründeten Theologischen Fakultät Trier, deren Wiedererrichtung er mit dem Einsatz seines ganzen wissenschaftlichen Könnens und seiner großen Universitätserfahrung vorantrieb. Die Theologische Fakultät wählte ihn 1951 zu ihrem ersten Dekan. 1952 wurde ihm das Rektorat übertragen. Mit großer Klugheit und Tatkraft übte Junker in den gerade für das wissenschaftliche Ansehen der jungen Fakultät entscheidenden ersten Jahren sein Amt als



Rektor aus. 1960 bat er aus Gesundheitsgründen um Entpflichtung als Rektor und 1962 aus Altersgründen um seine Emeritierung.

Junker hat sich in der wissenschaftlichen Fachwelt weit über die Grenzen Deutschlands hinaus einen Namen von Rang erworben. In den biblischen Fachkreisen des Alten Testaments gilt er als Pionier der Erforschung der literarischen Gattungen, wodurch er der von einer manchmal allzu starren Dogmatik überlagerten Exegese Raum zu eigenständigen Impulsen verschaffte. Seine Übersetzungen und Kommentare von Genesis, Deuteronomium und Job in der Echterbibel, von Deuteronomium und den Kleinen Propheten in der Bonner Bibel sowie seine Untersuchungen über das Prophetentum in Israel und zum Buch Daniel stellen anerkannte Leistungen dar. In der Fachwelt war sein behutsames und abgewogenes Urteil ebenso sehr geschätzt wie sein permanentes Bemühen, die gleichen Probleme immer wieder von neuen Aspekten und Forschungslagen her anzugehen. Ohne in seinem persönlichen Glauben auch nur im leisesten wankelmütig zu sein, war er in seiner wissenschaftlichen Forschung von sogenannten „fertigen“ Lösungen weit entfernt. Seine Schüler schätzten in ihm den überzeugenden Lehrer, der ihnen die Schrift erschloß. Seine vornehme, schlichte menschliche Art beeindruckte jedermann.

Die Theologische Fakultät Trier und die wissenschaftliche Fachwelt der Alttestamentlichen Exegese und Theologie haben einen hochverdienten Gelehrten, die Diözese Trier hat einen vorbildlichen Priester und eine lautere menschliche Persönlichkeit verloren.

# Das „Los“ in der alttestamentlichen Theologie

Von Prof. DDr. Werner Dommershausen, Trier

Wer sich über den Gebrauch des Loses (*gōrāl*, κλήρος) in Alt-Israel und insbesondere über die Rolle, die das Los in der alttestamentlichen Theologie spielt, orientieren möchte, ist auf mehr oder weniger kurze Lexikonartikel<sup>1</sup> oder auf — zum Teil ältere — Arbeiten angewiesen, die alle das „Los“ unter einem bestimmten Gesichtswinkel betrachten<sup>2</sup>. Der vorliegende Artikel möchte deshalb die neueren Forschungsergebnisse zum o.a. Thema zusammenfassen.

## I.

Im alltäglichen Leben griff man sicher öfter zum Los, vor allem, wenn es galt, eine unparteiische Entscheidung zu finden. Die Handhabung des Loses war zudem leicht, bedurfte kaum einer Interpretation und war vor Manipulation relativ sicher. Das Loswerfen geschah dabei innerhalb des profanen Bereichs. Es trug primär Zufalls- und Glückscharakter, selbst wenn man zuweilen die Überzeugung hatte, daß es Gott war, der in einem Einzelfall entschieden hatte. Das kommt deutlich in Spr 16, 33 zum Ausdruck: „Im Bausch (des Gewandes) schüttelt man das Los, doch von Jahwe kommt all sein Entscheid.“

<sup>1</sup> Artikel „Los“: A. van den Born: BL (Haag), Einsiedeln 1968, 1062. R. Borchert: Calwer BL, Stuttgart 1967, 834f. Preß-Rost-Gablenz: BHHW II, Göttingen 1964, 1103f. J. Mendelsohn-F. D. Gealy: IDB III, New York 1962, 163f. E. Pax: LThK VI, Freiburg 1961, 1148f. G. Lanczkowski: RGG IV, Tübingen 1960, 451. H. Traub: BTHW, Göttingen 1959, 374. W. Foerster: ThWNT III, Stuttgart 1938, 757—763. E. Kalt: BRL II, Paderborn 1931, 79. Vgl. ferner Artikel wie Ephod, Orakel, Ordal/Gottesurteil, Urim und Tummim.

<sup>2</sup> K. H. Rengstorff, The Concept of „Goral“ in the DSS: Tarbis 35/2, 1965 f., 108—121 (hebr.). J. Lindblom, Lot-Casting in the OT: VT 12, 1962, 164—178. E. Renner, A Study of the Word *gōrāl* in the OT, Heidelberg 1958 (Maschinenschrift). Vgl. J. Maier, Urim und Tummim. Recht und Bund in der Spannung zwischen Königtum und Priestertum im alten Israel: Kairos NF, 11, 1969, 22—38. E. Robertson, The 'Urim and Tummim; what were they?: VT 14, 1964, 67—74. J. Schoneveld, Urim en Tummim: Orientalia Neerlandica, Leiden 1948, 216—222. R. Preß, Das Ordal im alten Israel: ZAW 51, 1933, 121—140, 227—255. J. Döllner, Die Wahrsagerei im AT (Bibl. Zeitfr. X, 11/12), Münster 1923. E. Grant, Oracle in the OT: AJSL 39, 1922/23, 257—281. F. Kuchler, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda (Beihefte zur ZAW 33), Gießen 1918, 285—301. A. Jirku, Mantik in Altisrael, Rostock 1913. A. Schulz, Die Ordalien in Alt-Israel: FS G. von Hertling, München 1913, 29—35.

1. Die alttestamentlichen Schriftsteller erwähnen häufig das Los im Zusammenhang mit der *Verteilung von Sachen*, vornehmlich wenn es sich um „Beute“ im weitesten Sinn handelt. — Der Klagende in Ps 22, 19 sieht, daß die ihn verfolgenden „Feinde“ bereits mit seinem Tod rechnen. Sie haben seine Kleider an sich gerissen und verteilen sie als ihre Beute durch das Los. — In Sir 14, 11—15 empfiehlt der Weisheitslehrer seinem Schüler unter Hinweis auf das ungewisse Lebensende, die irdischen Güter nicht aufzuhäufen, sondern für sich und andere zu gebrauchen. V 15 erinnert an die bekannte Tatsache, daß die Nutznießer des Vermögens die Nachkommen sein werden, die das ererbte Vermögen durch das Los aufteilen. — Möglicherweise meint auch ein anderer Weisheitsspruch (Spr 18, 18) die reichen Erben, die ihre Erbschaftsstreitigkeiten durch das Los schlichten müssen<sup>3</sup>. — In Spr 1, 10—14 warnt der Lehrer den jungen Menschen davor, sich Banden anzuschließen, die durch Raub und Totschlag zu Besitz kommen möchten. Eine ihrer Verlockungen lautet: 13 „Wir erlangen wertvolles Gut aller Art, füllen mit Beute unsere Häuser. 14 Du darfst dein Los in unserer Mitte werfen, ein Beutel sei uns allen gemeinsam.“ Wenn V 14 auch nur bildlich zu verstehen wäre im Sinne von „du sollst ein Gleichberechtigter unter uns sein“, so steht dahinter doch die Tatsache, daß Diebe ihre Beute durch das Los zu teilen pflegten. J. van der Ploeg weist hierzu auf eine Gewohnheit der Beduinen hin, die nach einer Razzia in dieser Weise mit der Beute verfahren. Der eine Beutel sei das Säckchen, in dem man die Lossteine aufbewahrte, und die Diebesgruppe besäße nur ein solches Säckchen<sup>4</sup>. Offensichtlich soll auch damit das gleiche Recht für den Neuling und alle anderen dokumentiert werden.

Daß das Loswerfen auch im *Kriegsrecht* ein allgemein angewandtes Mittel war, ergibt sich aus drei Stellen bei den Kleinen Propheten. Nahum malt am Fall Thebens (663 v. Chr.) Ninives schreckliches Schicksal aus. Dazu gehört auch, daß die Vornehmen in Fesseln gelegt und den siegreichen Fürsten durch das Los zugeteilt werden (3, 10). — Obadja tadelt Edom, weil es „dabeistand“, als die Truppen Nebukadnezars „über Jerusalem das Los warfen“, das heißt die Bevölkerung und ihr Hab und Gut unter sich verlost (11). — Nach Joel 4, 2 f. wird Jahwe mit den Völkern rechten, welche die Kriegsgefangenen durch das Los sich zu Sklaven gemacht haben. — Auch Ez 24, 6 „... Wehe der Blutstadt, Kessel, an dem Rost ist, und sein Rost geht nicht von ihm ab! Stück um Stück hat man ihn ausgeleert, nicht ist über ihn das Los gefallen“ könnte eine Anspielung sein auf die Wegführung der Jerusalemer Bevölkerung vom Jahre 587,

<sup>3</sup> J. van der Ploeg (Spreuken, Roermond 1952, 66) denkt hier eher an ein Gottesurteil als letztes Mittel, um Streitereien zu beenden.

<sup>4</sup> J. van der Ploeg a. a. O. 18. Vgl. R. B. Y. Scott, Proverbs (The Anchor Bible 18), New York 1965, 38.

die — vielleicht im Gegensatz zu der vom Jahre 597 — wahllos geschah. — *Ijob* schließlich vergleicht die Herzlosigkeit seiner Freunde mit Menschen, die Personen wie Sachen behandeln. Wenn ihnen nämlich hilflose Waisenkinder als Pfand zugefallen sind, bringen sie es fertig, diese durch Verlosung zu veräußern<sup>5</sup>.

2. Durch das Los wurden auch *Aufgaben und Dienstleistungen* festgelegt. Die Leviten regelten auf diese Weise den Dienst an den verschiedenen Tempeltoren<sup>6</sup>, die Priester und Sänger ihren Dienst am Heiligtum<sup>7</sup>. — Unter Nehemia wurde durch das Los ein Turnus bestimmt, nach dem die einzelnen Familien das Brennholz für den Altar zu besorgen hatten<sup>8</sup>. Weiterhin ließ er beschließen, daß nicht nur die Geschlechtshäupter in Jerusalem selbst wohnen sollten, sondern auch ein Zehntel der übrigen Bevölkerung; diese zog zum Teil aus freien Stücken, zum Teil durch das Los genötigt in die Heilige Stadt<sup>9</sup>.

3. In *Est* wird zweimal berichtet, daß der Judenhasser Haman das Los werfen läßt, um einen für den Judenpogrom günstigen *Termin* zu finden (3, 7; 9, 24)<sup>10</sup>.

Zur *Technik des Losvorgangs* wird nichts Näheres mitgeteilt, ihre Kenntnis wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Etymologie des Wortes *gōrāl* legt Steinchen als Material nahe<sup>11</sup>. Auf Grund religionsgeschichtlicher Parallelen kann man auch an kleine Holzstückchen denken<sup>12</sup>. Außerdem sind Holz und Stein gut zu bearbeiten und waren überall gleich zur Hand. Nach 1 Chr 26, 13—16 haben sicherlich Lossteine Verwendung gefunden, die markiert bzw. beschriftet waren mit Ostseite, Nordseite usw.<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> *Ijob* 6, 27: „Selbst über eine Waise würfet ihr das Los und würdet euren Freund verschachern.“ Das Objekt „Los“ fehlt im hebr. Text. Zur Situation vgl. 2 Kg 4, 1.

<sup>6</sup> 1 Chr 26, 13—16.

<sup>7</sup> 1 Chr 24 und 25.

<sup>8</sup> Neh 10, 35.

<sup>9</sup> Neh 11, 1 f.

<sup>10</sup> Der jüdische Erzähler muß dabei nicht unbedingt an eine persische Sitte denken.

<sup>11</sup> Vgl. arabisch *garila* = steinig sein und *garwal* = Kies, Steinchen in W. Gesenius — F. Buhl, Hebr. u. Aram. Handwörterbuch, Berlin <sup>17</sup>1915, 135. L. Koehler — W. Baumgartner, Hebr. u. Aram. Lexikon, Leiden <sup>19</sup>1967, 195.

<sup>12</sup> Die vorislamischen Araber benutzten Holzpfeile ohne Spitzen. Vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin <sup>19</sup>1961, 132. Ez 21, 26; Hos 4, 12.

<sup>13</sup> Vgl. J. Lindblom, a. a. O. 168.



Die Termini, die den eigentlichen Losvorgang beschreiben, weisen darauf hin, daß die Lose geworfen<sup>14</sup>, zur Erde fallen gelassen wurden bzw. fielen<sup>15</sup>. Die Wortwendungen vom „Geschütteltwerden und Hervorgehen der Lose“<sup>16</sup> deuten an, daß diese vorher in einem Behältnis waren. Ein besonderes Aufbewahrungsgefäß wird aber nicht erwähnt. Für gewöhnlich verfertigte man die Lose im Bedarfsfall an oder trug sie bei sich in der Gewandtasche<sup>17</sup>, in der man sie schüttelte und „hervorgehen ließ“. Die Terminbestimmung in Est 3,7 läßt sich so vorstellen: Haman wirft für jeden Tag zwei Lose — ein negatives und ein positives —, bis schließlich beim dreizehnten Tag die bejahende Antwort erfolgt, und dann für jeden Monat, bis der Monat Adar getroffen wird<sup>18</sup>.

## II.

Besondere Beachtung schenkt das Alte Testament dem *Loswerfen* „vor Jahwe“ und im Heiligtum. Israel ist nämlich überzeugt, daß Gott der Menschen Schicksal in Händen hält und im Losentscheid unmittelbar und unmißverständlich seinen Willen offenbart<sup>19</sup>. Das Losen wird somit für das alttestamentliche Gottesvolk zu einem sakralen Akt. Man befragt Jahwe in öffentlichen und privaten Angelegenheiten<sup>20</sup>. Das Los wird — neben Träumen und Prophetenspruch<sup>21</sup> — als Antwort und endgültiger Entscheid Jahwes betrachtet, gegen den es keine Berufung gibt. Ungewiß bleibt freilich, wie viele der zahlreichen Gottesbefragungen tatsächlich durch Losentscheid beantwortet wurden.

1) Den „priesterlichen“ Verfassern in Jos 18,19 und 20 kommt es wesentlich darauf an, die *Landverteilung* bzw. -*verlosung* als von Jahwe selbst vorgenommen zu deklarieren. Sie verlegen sie darum — wahrscheinlich von Gilgal — an das Zentralheiligtum zu Schilo, an den Eingang des Offenbarungszeltes und betonen des öfteren, Josua, der Priester Eleasar und die Familienhäupter hätten „vor Jahwe“ das Los geworfen<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> *jādad*.

<sup>15</sup> *nāfal* Kal u. Hl.

<sup>16</sup> *tūl* Ho, *jāsā* Kal.

<sup>17</sup> Vgl. Spr 16,33 *hēq* = die vom Gürtel gebildete bauchige Falte des Kleides, worin man die Hand versteckt und Feuer oder Lose trägt.

<sup>18</sup> J. Schildenberger, Das Buch Esther, Bonn 1941, 72.

<sup>19</sup> P. Heinisch, Theologie des AT, Bonn 1940, 125.

<sup>20</sup> Z. B. Ex 18,15; 33,7; Ri 1,1 f.; 20,18; 1 Sam 22,9b 13; 2 Sam 2,1; 16,23.

<sup>21</sup> Vgl. 1 Sam 28,6.

<sup>22</sup> Jos 18,6.8.10; 19,51; 21,1 f. 8. Zur Landverlosung vgl. Num 26,55 f.; 33,54; 34,13; 36,2 f.; Jos 13,6; 14,1 f.; 23,4; 1 Chr 6,39.46.48.50; Ez 45,1; 47,22; 48,29. Nach Jes 34,17 hat Jahwe durch Los und Meßschnur den Wüstentieren und -dämonen das Land Edom zugeteilt.

H. W. Hertzberg schreibt hierzu: „Daß mit Absicht die theologischen Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt werden, wird noch deutlicher, wenn wir die Vorgänge selbst ins Auge fassen. Danach ist die Zuteilung des Landes im ganzen bereits erfolgt. Jahwe selbst hat sie vollzogen, und es braucht nun nichts weiter zu geschehen, als daß die praktische Inbesitznahme im einzelnen stattfindet. Historisch gesehen ist das eine Konstruktion, die von den wirklichen Ereignissen, welche mancherlei militärische und politische Probleme enthalten, weit entfernt ist. Theologisch gesehen ist dies aber der entscheidende Vorgang: die Verleihung des Landes durch den Herrn<sup>23</sup>.“

G. Dalman möchte für die Auslosungstechnik zwei Durchgänge annehmen<sup>24</sup>. Im ersten sei die Gegend bestimmt worden, in der jeder Stamm sein Gebiet erhalten sollte<sup>25</sup>. Danach habe man entsprechend der Zahl der Sippen bzw. Heerespflichtigen die Größe des Gebietes festgelegt. Dieses sei in einer zweiten Verlosung unter die einzelnen Sippen aufgeteilt worden<sup>26</sup>. Möglicherweise benutzte man dabei zwei Gefäße, aus denen die markierten Lossteine gezogen wurden. In dem einen Gefäß befanden sich die Steine mit den Gebietsbezeichnungen, in dem anderen die mit den Namen der einzelnen Sippen.

2) In *Lev 16*, das der Priesterschrift zugehört, wird von einer eigenartigen, vermutlich in die nomadische Zeit Israels zurückreichenden Sühnezeremonie des großen Versöhnungstages berichtet. Der Hohepriester soll zwei Ziegenböcke „vor Jahwe“ am Eingang des Offenbarungszeltes — und sicherlich in einem besonderen Ritus — darstellen. Dann soll er *durch Auslosung* den göttlichen Willen ermitteln, der den einen Bock für Jahwe selbst und den anderen für Asasel<sup>27</sup> bestimmt. Das Auslosungsverfahren hat man sich so vorzustellen: Man gibt zwei Lossteine mit den Namen oder Symbolen für Jahwe bzw. Asasel in ein Gefäß und schüttelt es vor dem ersten Bock. Der Losstein, der zuerst heraufkommt (*‘ālāh*), bezeichnet diesen Bock für seinen besonderen Zweck. Der für Jahwe bestimmte Bock wird als Sündopfer geschlachtet, während der andere mit der menschlichen Schuld beladen und weit in die Wüste getrieben wird, damit er dort mit der Sünde umkommt<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth, Göttingen 1959, 109.

<sup>24</sup> G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina II, Gütersloh 1932, 42.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Jos 15, 1: „Das Los, das dem Stamm Juda... zufiel, lag zur Grenze Edoms hin von der Wüste Zin bis nach Kadesch gegen Südwesten.“

<sup>26</sup> Vgl. Jos 18 und 19 die stereotype Formel: Das Los kam heraus für den Stamm... nach seinen Sippen.

<sup>27</sup> Asasel kommt im AT nur hier vor und ist für P nichts anderes als ein Wüstendämon.

<sup>28</sup> Vgl. K. Elliger, Leviticus, Tübingen 1966, 212 f.

3) In einem teils midraschartig erweiterten und teils stark gekürzten Nachtrag zum Richterbuch (Ri 19—21) wird von der Schandtät der Leute aus Gibeä in Benjamin erzählt. Die Stämme Israels versammeln sich am Heiligtum zu Mizpa, um vor Jahwe eine Entscheidung gegen Gibeä-Benjamin zu treffen. Dabei spielt das Los eine Rolle. „Alles Volk stand auf wie ein einziger Mann und sprach: Nicht gehen wir, jedermann nach seinem Zelt, nicht weichen wir, jedermann nach seinem Haus, sondern jetzt — das ist die Sache, die wir an Gibeä tun wollen: Über es her mit dem Los“ (Ri 20, 8 f.)<sup>29</sup>. Die Kürze des Ausdrucks in 20, 9b läßt nicht erkennen, was eigentlich durch das Los bestimmt werden soll. Die Fortsetzung in V 10 („Wir nehmen zehn Männer vom Hundert . . . Zehrung zu entnehmen für das Kriegsvolk“) läßt vermuten, daß es sich um ein *Auslosen der Kampf- und Versorgungsgruppen* handelt<sup>30</sup>.

4) Weitere wichtige Anwendungen des Loses im sakralen Bereich sind das Orakel und das Ordal. Das *Losorakel* in Altisrael ist eine legitime, priesterliche Befragung Jahwes<sup>31</sup>. Dabei geht es weniger um die Ergründung der Zukunft als vielmehr darum, das eigene Handeln mit der Weissung Gottes in Übereinstimmung zu bringen. In der Bestellung Josuas als des Nachfolgers Moses heißt es wörtlich: „Vor dem Priester Eleasar soll er stehen, damit dieser für ihn die Urim-Entscheidung vor Jahwe erfrage. Nach dessen Ausspruch dürfen sie ausziehen und nach seinem Ausspruch einziehen, er und alle Israeliten mit ihm und die ganze Gemeinde“ (Num 27, 21). Hier wird also Israel angewiesen, seine Feldzüge nach den Anordnungen Jahwes zu führen, die der Priester durch das Urim-Los einholt. Urim steht hier als *pars pro toto* für das exklusiv priesterliche Los der *Urim und Tummim*. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand sind darunter ursprünglich zwei würfelförmige Steine zu verstehen, ein weißer und ein schwarzer Stein, welche die Antworten „Ja“ oder „Nein“ bedeuten<sup>32</sup>. Charakteristisch für Urim und Tummim ist demnach die alternie-

<sup>29</sup> Möglicherweise lautete V 9b ursprünglich *na'alah 'ālāha gōrāl* = wir werden über es das Los werfen. Das Verbum ist durch Haplographie ausgefallen und *gōrāl* wurde mit der Präposition *bē* versehen. Die Septuaginta hat den terminus technicus *'ālāh gōrāl* nicht erkannt und mit *ἀναβήσμεθα* = wir wollen hinaufsteigen übersetzt.

<sup>30</sup> In 20, 9 einen Hinweis auf 20, 18 zu sehen, ist kaum angebracht, da dort eine andere Befragung Jahwes an einem anderen Heiligtum vorliegt.

<sup>31</sup> A. C o d y, A History of OT Priesthood, Rome 1969, 13 f. F. S c h m i d t k e s Urteil, daß die Priester das Losorakel manipulierten und denen einen günstigen Bescheid zukommen ließen, die ihren Respekt besaßen, ist wohl zu scharf (Träume, Orakel und Totengeister als Kündler der Zukunft in Israel und Babylonien: BZ 11, 1967, 242).

<sup>32</sup> Vgl. E. L i p i n s k i, 'Urim and Tummim: VT 20, 1970, 495 f. und die dort angegebene Literatur.

rende Fragestellung. Der Materie nach dürfte es sich um einen Kalk- und Basaltstein gehandelt haben. Die beiden Termini selbst lassen sich nicht aus dem hebräischen Wortschatz erklären. Israel hat sie von den im Lande ansässigen Völkern übernommen, aber wir wissen nicht, welcher Sprache sie angehören. Die Mimation beweist, daß sie sehr alt sind<sup>33</sup>.

Später heißt es dann noch von Saul, er habe wegen der Philister Jahwe befragt, doch dieser habe ihm keine Antwort gegeben, „weder durch Träume, noch durch Urim, noch durch Propheten“ (1 Sam 28, 6). Die Bibel berichtet für die Zeit der Richter bis zur Ära Davids mehrmals von Gottesbefragungen. Es ist naheliegend — wenn auch nicht beweisbar —, daß gerade bei der Alternativbefragung Urim und Tummim als Orakelmittel benutzt wurden<sup>34</sup>.

In 1 Sam 23 und 30 ist noch von einem anderen Orakelmittel, dem Ephod, die Rede. In beiden Fällen bittet David den Priester Ebjatar, das Ephod herbeizubringen, damit er Jahwe befragen kann. Was hat man sich unter diesem Ephod vorzustellen? Zum Ephod-Problem gibt es noch keine endgültige Lösung. Das hängt damit zusammen, daß der Ausdruck im Alten Testament verschiedene Dinge bezeichnet. Die Wortwurzel bedeutet sehr wahrscheinlich „Kleid“ im weitesten Sinn, also irgendeinen Stoff, der eine Person oder einen Gegenstand umgibt. Für Ephod als Orakelinstrument bietet sich deshalb ein Behältnis, eine größere Tasche an, in der sich die Lossteine befinden. Eine solche zu divinatorischen Zwecken gebrauchte *Lostasche*, die aufrecht steht und hinter der man etwas verbergen kann, dürfte auch in 1 Sam 21, 10 gemeint sein, wenn es dort heißt: „Das Schwert des Philisters Goljat . . . liegt hinter dem Ephod“<sup>35</sup>.

Später — in der Priesterschrift — gehört das Ephod zur Amtstracht des Hohenpriesters. Es ist hier mehr ein Schulterkleid, bei dem aber die Brusttasche (*hošaen*) mit den Urim und Tummim ein wesentlicher Bestandteil ist<sup>36</sup>. 'ephōd bad heißt auch schon in ältesten Texten ein kurzes priesterliches Kleidungsstück, das man gürtet.

Die Befragung des Orakel-Ephods mit den Lossteinen ist also im Grunde nichts anderes als der Gebrauch von Urim und Tummim. Diese Schlußfolgerung wird erhärtet durch die Fragemethode, die David an-

<sup>33</sup> A. Jirku, Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik: Biblica 34, 1953, 78 ff.

<sup>34</sup> Ri 18, 5 f.; 20, 26 ff.; 1 Sam 23, 2; 2 Sam 5, 19.

<sup>35</sup> Ephod als ein mit Edelmetall überzogenes Gottesbild läßt sich aus Ri 8, 24 ff. nicht erweisen; eher ist hier an ein metallisches Sakralgewand für eine Götterstatue zu denken. Vgl. auch Ri 17, 5. H. G. May (Ephod and Ariel: AJSL 56, 1939, 44—69) und J. Morgenstern (The Ephod: HUCA 18, 1943/44, 1—17) denken mehr an ein kastenförmiges Kultgerät.

<sup>36</sup> Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT I, Göttingen 1968, 64 f.



wendet: Wird Saul herabkommen? Werden die Leute mich ausliefern? Soll ich sie verfolgen? Werden sie mich einholen<sup>37</sup>? Diese Fragen sind so gestellt, daß sie mit „Ja“ oder „Nein“ beantwortet werden können. Die angeführten Antworten sind sicher nur sinngemäß, der Orakelbescheid lautete einfach „Ja“<sup>38</sup>.

5) Das Losorakel ist beherrscht von dem Glauben, daß Gottes Weisheit das gegenwärtige und zukünftige Handeln des Menschen bestimmt. Das *Losordal* hingegen bezieht sich auf das vergangene menschliche Tun und macht den allwissenden Gott zum Garanten der Rechtsfindung. Gott gibt also nicht nur Winke für die Zukunft, er kann auch Vergangenes ans Licht bringen und seine Entscheidung darüber kundtun. Ordalpraktiken wurden auch in Israels Umwelt geübt<sup>39</sup>. In die Heilige Schrift hat außer dem *Losordal* nur noch das Bitterwasserordal (Num 5, 11–31) Eingang gefunden. Die kultischen Losordale der Bibel sind keine Privatangelegenheiten, sondern betreffen immer das Volksganze. Entweder geht es darum, einen Schuldigen zu entdecken oder aber umgekehrt einen Gottbegnadeten zu finden.

Als *Achan* durch Veruntreuung von Banngut über sich und das ganze Heer Verschuldung gebracht hat, erhält Josua von Gott den Auftrag, den Rechtsbrecher durch das Los zu ermitteln: „Auf, heilige das Volk und befehl, daß sie sich für den morgigen Tag heiligen, denn so spricht Jahwe, der Gott Israels, Gebanntes ist in deiner Mitte, Israel. Vor deinen Feinden kannst du nicht standhalten, bis ihr das Gebannte aus eurer Mitte entfernt habt. Ihr sollt morgen früh stammweise euch nahen, und der Stamm, den Jahwe trifft (durch das Los), soll sich geschlechterweise nahen, und das Geschlecht, das Jahwe trifft, soll sich familienweise nahen, und von der Familie, die Jahwe trifft, sollen die einzelnen Männer sich nahen“ (*Jos* 7, 13 f.). Jahwe selbst also will auf diese Weise den Schuldigen bezeichnen. Welche Auslösungstechnik aber im einzelnen gebraucht wurde

<sup>37</sup> 1 Sam 23, 11 f.; 30, 8.

<sup>38</sup> An neueren Arbeiten zum Ephod seien noch erwähnt: L. Koehler — W. Baumgartner a.a.O. 75. T. Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloristiques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966, 138–142. I. Friedrich, *Ursprung und Wesen von Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, Wien 1968. R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen II*, Freiburg 1966, 182–187. K. Elliger, *Ephod und Choschen*: VT 8, 1958, 19–35. M. Haran, *The Ephod according to the Biblical Sources*: Tarbis 24, 1955, 380–391 (hebr.).

<sup>39</sup> Der Erzähler des *Jonabuches* (1, 7) läßt die heidnischen Seeleute Lose werfen. Der Seesturm gilt ihnen als göttliche Strafe. Deshalb befragen sie in einem *Losordal* die Gottheit; sie möchten den Schuldigen ermitteln und durch seine Bestrafung den zürnenden Gott versöhnen.

und ob Urim und Tummim hier zur Anwendung kamen, darüber gibt der Text keine Auskunft.

Bei der *Königswahl Sauls* in 1 Sam 10, 20 f. wird das gleiche Ermittlungsverfahren angewandt, indem der Kreis der zur Wahl Stehenden immer mehr verengt wird. Wieder bezeichnet der Terminus *lākad* den vom Los Getroffenen. Mit Recht kann daher die Königswahl Sauls als das positive Gegenstück zur Ermittlung Achans bezeichnet werden<sup>40</sup>.

Das dritte kultische Losordal wird in 1 Sam 14, 41 f. erzählt. Ähnlich wie Achan übertritt Jonatan während eines Feldzugs ein unter Fluch gestelltes Gebot und zieht so den Zorn Gottes auf sich und das Heer. Als Sanktion verweigert Gott Saul jedes Orakel. Um nun denjenigen zu ermitteln, dessentwegen die Gottheit zürnt, nimmt Saul seine Zuflucht zum Losordal: „Saul sprach zu Jahwe: ‚Gott Israels, gib rechten Entscheid (*tāmim*)!‘ Da wurden Jonatan und Saul getroffen, während das Volk frei ausging. Und Saul sprach: ‚Werfet (das Los) zwischen mir und meinem Sohn Jonatan!‘ Da wurde Jonatan getroffen.“ Die griechische Bibelübersetzung hat V 41 erweitert, indem sie den Losvorgang interpretiert als mit den heiligen Losen Urim und Tummim vorgenommen. Anlaß dazu bot ihr das *tāmim* in Sauls Ordalgebet, das sie als *tummim* las: „Warum hast du deinem Knecht heute nicht geantwortet? Wenn diese Schuld an mir oder meinem Sohn Jonatan haftet, dann Herr, Gott Israels, gib Urim; wenn diese Schuld aber an deinem Volk Israel haftet, dann gib Tummim“<sup>41</sup>!

Manche Exegeten möchten den Septuaginta-Text als ursprünglich ansehen und Urim und Tummim als die eigentlichen Ordallose betrachten. R. de Vaux zieht noch einen weiteren Schluß: „Der Text beweist nicht, daß Tummim das günstige Los ist und Urim das ungünstige; er zeigt im Gegenteil an, daß die Lose eine vereinbarte Bedeutung haben, die jedes Mal festgelegt wurde“<sup>42</sup>. Man wird jedoch daran festhalten müssen, daß über die beim kultischen Ordal verwendeten Lose sich nichts Sicheres ausmachen läßt. Lediglich nach dem Verfahren kann man eine Selektions-<sup>43</sup> und eine Alternationsmethode<sup>44</sup> unterscheiden, wobei freilich letztere eine Verwendung von Urim und Tummim nahelegt.

<sup>40</sup> Vgl. A. Lods, *Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, Egyptiens et les Grecs: Mélanges Maspéro* I, 1934, 91 ff.

<sup>41</sup> E. Kutsch (Gottesurteil in Israel: RGG II, Tübingen 1958, 1808) unterscheidet beim Losordal drei Teile: die Feststellung des Schuldigen, dessen Geständnis und seine Bestrafung.

<sup>42</sup> R. de Vaux a. a. O. 185.

<sup>43</sup> Jos 7, 13 f.; 1 Sam 10, 20 f.

<sup>44</sup> 1 Sam 14, 41 f.

Theologisch bedeutsam ist noch die Aufnahme des Losordals bei König und Volk. Saul meint, der Schuldige sei durch Jahwe bezeichnet und müsse der für sein Vergehen vorgesehenen Strafe überantwortet werden. Das Volk anerkennt zwar eine Schuld Jonatans, plädiert aber für seine Nicht-Bestrafung auf Grund seiner besonderen Verdienste. Ja, am Ende wird auch die *vox populi* zur *vox Dei*, da Jonatan „mit Gott“ die Philister geschlagen hat. „Hier steht Bekundung des Willens Gottes gegen Bekundung des Willens Gottes“<sup>45</sup>. Die Episode zeigt deutlich, wie unsicher man in dieser Zeit schon geworden ist in bezug auf das Erkennen des göttlichen Planes.

Während das Losen im Alltagsleben des Israeliten immer eine gewisse Rolle spielte, die bis zur Schlichtung von Streitigkeiten reichen konnte<sup>46</sup>, wurde das feierliche Loswerfen vor Jahwe allmählich durch die prophetische Predigt und die priesterliche Toraauslegung abgelöst<sup>47</sup>. Mit dem Exil scheint auch das Losorakel sein Ende gefunden zu haben, nach dem Talmud hörte es bereits schon mit Salomo auf<sup>48</sup>. Zur Zeit der Abfassung der Priesterschrift haben Urim und Tummim sicherlich bereits ihre ursprüngliche Funktion verloren und sind als Symbole für die richterliche Gewalt des Hohenpriesters in dessen Ornat miteinbezogen<sup>49</sup>.

### III.

Jahwe hatte einst den einzelnen Stämmen und Familien seines Volkes durch das Los den Landbesitz zugeteilt. Von hier aus ist es leicht zu verstehen, daß der durch das Los zugefallene Landanteil selbst „Los“ genannt wird. Die große Jahwetat der Landgabe wird so durch den terminus technicus in der Erinnerung festgehalten und der Grund für eine Vergeistigung des Begriffes gelegt<sup>50</sup>. Für Los im Sinne von Gebiet sei hier exemplarisch *Jos 17, 14* zitiert: „Das Haus Josephs wandte sich an Josua und sprach: ‚Warum hast du mir als Erbbesitz nur ein einziges Los, einen

<sup>45</sup> H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Göttingen 1960, 93.

<sup>46</sup> Spr 18, 18.

<sup>47</sup> Vgl. Hos 4, 12; Sir 33, 3. O. Eissfeldt, Wahrsagung im AT: Kleine Schriften IV, Tübingen 1968, 272.

<sup>48</sup> Mischna, Sota IX, 12. Vgl. E. Robertson a.a.O. 69 f.

<sup>49</sup> Ex 28, 30; Lev 8, 8; Dt 33, 8; Esr 2, 63; Neh 7, 65; Sir 45, 10. Vgl. K. Galling, Serubabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem: Verbannung und Heimkehr, FS W. Rudolph, Tübingen 1961, 91: „Nicht dies ist also entscheidend, ob noch das Los geworfen wird, sondern, daß man den (charismatisch-pneumatischen) Entscheid eines Priesterwortes als eine Gottesentscheidung interpretierte.“

<sup>50</sup> E. Renner, A Study of the Word *gōral* in the OT, Heidelberg 1958 (Maschinenschrift), 39—71. F. Dreyfus, Le thème de l'héritage dans l'AT: RSPTh 42, 1958, 13 ff.

einzigsten Anteil gegeben, wo ich doch ein zahlreiches Volk bin, so sehr hat Jahwe uns gesegnet<sup>51</sup>!“

In Ps 16, 5 f. ist der Begriff Los auf das *Lebensschicksal* übertragen, das Gott in Händen hält<sup>52</sup>. Der Beter kann auf Jahwe vertrauen, weil er in ihm seinen tragenden Lebensgrund hat. Das kommt auch durch die Synonyme Besitzanteil, Meßschnur und Erbe zum Ausdruck, die alle ursprünglich auf die Verlosung des Landes bezogen sind<sup>53</sup>. — In dem prophetischen Gerichtsspruch Jes 57, 3—6 wird denjenigen, die Götzen-dienst treiben, eine entsprechende Strafe angedroht: „Die in Glut geraten durch die Eichen unter jedem grünen Baum, die die Kinder schlachten in den Tälern unterhalb der Felsenklüfte! Bei den Glatten des Tales ist dein Teil, ja die sind dein Los“ (V 5 f.). Der Prophet will offensichtlich sagen, daß sich das Schicksal des Angeklagten dort erfüllen wird, wo er sündigte: bei den glatten Felswänden<sup>54</sup>. Los als Schicksal schließt hier zugleich eine Vergeltung ein, die der Herr den Gottlosen zuteilt.

Der *Vergeltungscharakter* des Loses kommt auch in dem Wehruf gegen Assur bei Jes 17, 14 zum Ausdruck. Die plötzliche Vernichtung des feindlichen Heeres ist „das Los derer, die Israel geplündert und beraubt haben“. — Nach Jes 13, 20—27 wird Jahwes strafende Vergeltung das buhlerische Weib Jerusalem treffen. Es wird für sein ehebrecherisches Treiben geschändet werden: „Das ist dein Los, für den Trotz gegen mich dein Lohn — Spruch Jahwes; denn du hast mich vergessen und dich verlassen auf Trug“ (V 25). — Bei der belohnenden Vergeltung Ben Siras stehen die geistlichen Güter oder ganz allgemein der Segen Gottes im Vordergrund: „Gottes Segen ist das Los des Gerechten, und zur bestimmten Zeit blüht seine Hoffnung auf“ (Sir 11, 22). Die strafende Vergeltung wird weithin als drohendes Prinzip angekündigt. Auf die boshafte Frau möge das Los eines Frevlers fallen, das heißt eine solche Frau soll nur einen Sünder zum Mann bekommen<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Los in der Bedeutung Land, Gebiets(grenze) findet sich auch in Jos 15, 1; 16, 1; 17, 1; 17, 17; Ps 125, 3; Mi 2, 5 (Darum wird euch keiner die Meßschnur ziehen über ein Los in Jahwes Gemeinde) könnte an einen kultischen Brauch anspielen, durch den immer wieder der Losanteil gleichsam neu aus Jahwes Hand entgegengenommen würde. Vgl. A. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, Göttingen 1963, 247 f.

<sup>52</sup> „Jahwe ist mein Besitz- und Becheranteil. Du bist's, der mein Los ergreift. Die Meßschnur fiel mir auf wonnigen Grund, ja, mein Erbe entzückt mich.“

<sup>53</sup> Auch in Weish 2, 9 wird unter „Los“ das individuelle Lebens-„los“ des schrankenlosen Genießers verstanden.

<sup>54</sup> M. Weise (Jesaja 57, 5 f.: ZAW 72, 1960, 32) übersetzt V 6 folgendermaßen: „Innerhalb der glatten (Wände) d(ies)er Klüfte soll sich dein Schicksal erfüllen! Jene (sc. die in den immergrünen Bäumen hausenden Götzen) sollen dir zum Verhängnis werden!“

<sup>55</sup> Sir 25, 19.



Der letzte Vers des *Danielbuches* (12, 13) ist ein Zuspruch für Daniel selbst: „Du aber geh, lege dich zur Ruhe und stehe auf zu deinem Lose am Ende der Tage!“ Daniel darf also getrost seinem Ende entgegensehen, da ihm die Auferstehung zu ewigem Leben sicher ist. Die griechische Übersetzung bestätigt den eschatologischen Vergeltungsgedanken, wenn sie „Los“ hier mit „Herrlichkeit“ wiedergibt. Eine jenseitige, erfreuliche Vergeltung verspricht auch das *Weisheitsbuch* den Gerechten, wenn es ihnen „ein Los im Tempel des Herrn“ und „unter den Heiligen“<sup>56</sup> zuteil werden läßt.

Schließlich soll noch darauf hingewiesen werden, daß auch im alt-jüdischen Schrifttum — vor allem in den *Qumrantexten* — der Begriff „Los“ in seinem übertragenen Sinn verwendet wird<sup>57</sup>. In Qumran hat er zudem einen Bedeutungswandel erfahren, der im Alten Testament nicht nachzuweisen ist. Dort kann „Los“ auch eine *Entscheidung*, ein Beschluß sein, der nicht durch Losen erfolgt ist. Weiter kann es auf den durch die Entscheidung zuerkannten *Rang* (Amt) übertragen werden oder den Bereich bzw. die *Gemeinschaft* (Partei) bedeuten, in der eine Entscheidung gültig ist<sup>58</sup>.

Abschließend seien nochmals die wichtigsten Momente zusammengefaßt:

1. Es gibt in Israel — wie in aller Welt — den rein profanen Gebrauch des Loses. Man möchte eine unparteiische „Lösung“ finden.

2. Das Los ist — etwa bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. — vornehmlich eines der legitimen Mittel, um den göttlichen Willen in bezug auf das menschliche Handeln zu erkunden. Das Loswerfen geschieht deshalb vor Jahwe oder im Heiligtum — meist durch Priester —, und dahinter steht der feste Glaube, daß der allwissende und gerechte Gott die Geschehnisse der Menschen lenkt. Es wird abgelöst durch die prophetische Unterweisung und das Torastudium.

3. Von diesen mannigfachen Anwendungen des Loses ergeben sich die übertragenen Sinne: Anteil, Gebiet, Lebensschicksal, Vergeltung.

Auch in den neutestamentlichen Schriften begegnet der für das Alte Testament herausgestellte Gebrauch des Loses: Bei der Verteilung der Kleider Jesu (Mk 15, 24 par) und bei der Wahl des Matthias (Apg 1, 26) wird ein Loswerfen erwähnt. Los ist aber auch jeder Anteil, der jemandem zufällt (Apg 1, 17; 8, 21; 26, 18), und Paulus bittet die Kolosser, mit Freuden dem Vater Dank zu sagen, der sie befähigt hat zur Teilnahme am „Lose“ der Heiligen im Licht (Kol 1, 12).

<sup>56</sup> Weish 3, 14; 5, 5.

<sup>57</sup> In der äthiopischen Henochapokalypse (37, 4; 48, 7; 58, 5) wird z. B. die in Dan 12, 13 begonnene Linie weitergeführt. Qumran bietet zahlreiche Beispiele für „Los“ als Schicksal und belohnende oder bestrafende Vergeltung.

<sup>58</sup> Eine gute Zusammenfassung bietet F. Nötscher, *Zur theol. Terminologie der Qumrantexte*, Bonn 1956, 169–173.

# Geschichtserfahrung in den Psalmen 44 und 77

(Krise des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsbewußtseins<sup>1</sup>)

Von Prof. Dr. Heinrich Groß, Regensburg

Um den nachstehenden Ausführungen leichter folgen zu können, werden zunächst die beiden ausgewählten Psalmen voraufgeschickt. Sie sollen als Ganzes in die gestellte Problematik einführen; das dürfte für das Verständnis sachgerechter und leichter sein, als sich nur auf die tragenden Verse zu berufen.

Die beiden Psalmen wurden gewählt, weil sie aus unterschiedlicher Situation einmal des von Gott scheinbar verstoßenen Volkes und dann des einzelnen, dem Gottes Handeln gegenüber früher fragwürdig geworden ist, die ganze Breite einer veränderten Geschichtserfahrung ins Blickfeld rücken, die für Israel Anstoß und Anfechtung wurde.

## I.

### *Psalm 44 — Klage in Kriegsnot<sup>2</sup>*

- 1 (Für den Chormeister. Ein Weisheitslied der Korachiter.)
- 2 Gott, wir haben mit eignen Ohren gehört,  
unsre Väter haben uns erzählt  
vom Werk, das du in ihren Tagen vollbracht hast,  
in den Tagen der Vorzeit.
- 3 Mit eigner Hand hast du Völker vertrieben,  
sie aber eingepflanzt.  
Du hast Nationen zerschlagen,  
sie aber ausgesät.
- 4 Denn sie gewannen das Land nicht mit dem Schwert,  
noch hat ihr Arm ihnen Sieg verschafft;  
nein, deine Rechte war es, dein Arm und dein leuchtendes Angesicht,  
denn du hattest an ihnen Gefallen.
- 5 Du bist es, mein König und mein Gott,  
der Jakob den Sieg verleiht.

<sup>1</sup> Vgl. dazu die grundlegenden Arbeiten von M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, <sup>2</sup>Darmstadt 1957, und A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuchs, <sup>2</sup>Halle 1956.

<sup>2</sup> Textwiedergabe nach: Die Psalmen (Ökumenische Übersetzung der Heiligen Schrift) 1970, 70 f.; 123 f.

- 6 Mit dir stoßen wir unsre Bedränger nieder,  
zertreten unsre Widersacher in deinem Namen.
- 7 Denn ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen,  
noch kann mein Schwert mir helfen;
- 8 nein, du hast uns vor unsern Bedrängern geholfen;  
die uns hassen, hast du schmähslich vernichtet.
- 9 Wir rühmen uns Gottes den ganzen Tag  
und preisen deinen Namen auf ewig. (Sela.)
- 10 Doch nun hast du uns verstoßen, mit Schmach uns bedeckt  
und ziehst nicht aus mit unserm Heer.
- 11 Du läßt uns vor unsern Bedrängern weichen,  
und die uns hassen, plündern uns aus.
- 12 Du gibst uns preis wie Schlachtvieh,  
unter die Völker zerstreust du uns.
- 13 Du verkaufst dein Volk um ein Spottgeld,  
hast keinen Gewinn an dem Erlös.
- 14 Du machst uns zum Schimpf für die Nachbarn,  
zu Spott und Hohn bei allen, die rings um uns wohnen.
- 15 Du machst uns bei den Völkern zum Spottlied,  
die Heiden zeigen uns nichts als Verachtung.
- 16 Meine Schmach steht mir allzeit vor Augen,  
und Scham bedeckt mein Gesicht
- 17 wegen der Worte des lästernden Spötters,  
vor dem Blick des rachgierigen Feindes.
- 18 All das ist über uns gekommen,  
doch haben wir dich nicht vergessen,  
nicht treulos von deinem Bund uns abgewandt.
- 19 Unser Herz ist von dir nicht gewichen  
noch abgeglitten unser Schritt von deinem Pfad.
- 20 Doch du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale  
und uns bedeckt mit Finsternis.
- 21 Hätten wir den Namen unseres Gottes vergessen,  
zu einem fremden Gott die Hände erhoben,
- 22 würde Gott das nicht erforschen?  
Denn die Heimlichkeiten des Herzens kennt er,
- 23 Nein, um deinetwillen werden wir gemordet Tag um Tag,  
behandelt wie Schafe, die zum Schlachten bestimmt sind.
- 24 Wach auf! Warum schläfst du, Herr?  
Erwache, verstoß nicht auf immer!

- 25 Warum verbirgst du dein Angesicht,  
vergiß unsre Not und Bedrängnis?
- 26 Unsre Seele ist in den Staub herabgebeugt,  
unser Leib liegt am Boden.
- 27 Steh auf und hilf uns!  
In deiner Huld erlöse uns!

*Psalm 77 — Ich denke an deine früheren Wunder<sup>2</sup>*

- 1 (Für den Chormeister. Nach Jedutun. Ein Psalm Asafs.)
- 2 Ich rufe zu Gott, ich schreie,  
ich rufe zu Gott, daß er mich hört.
- 3 Am Tag meiner Not suche ich den Herrn;  
unablässig erhebe ich nachts meine Hände,  
meine Seele läßt sich nicht trösten.
- 4 Denk ich an Gott, muß ich seufzen;  
sinne ich nach, will mein Geist verzagen. (Sela.)
- 5 Du läßt mich nicht mehr schlafen;  
voll Unruhe bin ich und kann nicht reden.
- 6 Ich bedenke die Tage von einst,  
will denken an längst vergangene Jahre.
- 7 Mein Herz grübelt des Nachts,  
ich sinne nach, es forscht mein Geist.
- 8 Wird denn der Herr mich auf ewig verstoßen,  
mir niemals mehr gnädig sein?
- 9 Nimmt seine Huld für immer ein Ende,  
ist aufgehoben seine Verheißung für alle Zeiten?
- 10 Hat Gott seine Gnade vergessen,  
im Zorn sein Erbarmen verschlossen? (Sela.)
- 11 Da sagte ich mir: „Das ist mein Schmerz,  
daß die Rechte des Höchsten so anders handelt.“
- 12 Ich denke an die Taten des Herrn,  
will denken an deine früheren Wunder.
- 13 Ich erwäge all deine Werke,  
will nachsinnen über deine Taten.
- 14 Gott, dein Weg ist heilig!  
Wo ist ein Gott, so groß wie unser Gott?
- 15 Du allein bist der Gott, der Wunder tut,  
du hast deine Macht den Völkern kundgetan.



- 16 Du hast mit starkem Arm dein Volk erlöst,  
die Kinder Jakobs und Josefs. (Sela.)
- 17 Die Wasser sahen dich, Gott, /  
die Wasser sahen dich und bebten.  
Die Tiefen des Meeres tobten.
- 18 Die Wolken gossen Wasser, /  
das Gewölk ließ die Stimme dröhnen,  
auch deine Pfeile fuhren dahin.
- 19 Dröhnend rollte dein Donner, /  
Blitze erhellten den Erdkreis,  
die Erde bebte und wankte.
- 20 Durch das Meer ging dein Weg, /  
dein Pfad durch gewaltige Wasser,  
doch niemand sah deine Spuren.
- 21 Du führtest wie eine Herde dein Volk  
durch die Hand von Mose und Aaron.

Was die beiden Klagelieder (Psalm 44 ist Klagelied des Volkes, Psalm 77 Klagelied eines einzelnen) miteinander verbindet, ist eine ungewohnte neue Geschichtserfahrung. Es geht bei dieser Erfahrung nicht nur, ja nicht in erster Linie um ein gewandeltes Schicksal des Volkes, das einen auch bei anderen Völkern nachweisbaren, daher verständlichen Bruch zum bisherigen Verlauf der Geschichte Israels darstellt, sondern diese veränderte Geschichtserfahrung wird unmittelbar auf ein neuartiges Verhalten Gottes zurückgeführt. Gott lenkt die Geschehnisse, das ist eine Urerfahrung der Geschichte Israels seit dem Auszug aus Ägypten, zugunsten seines Volkes, das er auserwählt hat. Doch das Erleben der Gegenwart, das die beiden Psalmen, jeder auf seine Weise, ausdrücken, stimmt mit der bisherigen Geschichtserfahrung nicht mehr überein; Gott hat sich entweder von seinem Volk zurückgezogen oder er hat sein bisheriges geschichtliches Handeln von Grund auf geändert. Dieser unverständliche Wandel im Verhalten Gottes wird daher bereiteter Anlaß zur Klage, wie sie sich in den gewählten Psalmen spontan und stark Bahn bricht.

#### *Gedankengang von Psalm 44*

Die Volksgemeinde, die sich womöglich im Heiligtum zu einem Bußgottesdienst versammelte (vgl. 2 Chr 20, 4), erinnert ihren Gott an die Großtaten in der Vergangenheit. Nicht Israel war imstande, das Land für sich zu gewinnen, sondern sein Gott hat beim Einzug in das Gelobte Land mächtig eingegriffen, er hat die Völker vertrieben und Israel Raum ver-

schaft. Im Heiligen Krieg<sup>3</sup> hat der machtvolle Arm Gottes die Entscheidung gebracht und dem von ihm erwählten Volk das Land gegeben (Vv 1—4). Diese einzigartige Erfahrung beim Einzug in das verheißene Land durfte Israel auch forthin machen: Gott war sein Heerführer, Krieger und Kriegsherr zugleich, der auf dem Palladium der Lade gegenwärtig die Schlacht an der Spitze Israels für sein Volk entschied. Das war immer neuer Anstoß für Israel, Gottes Lob zu singen (Vv 5—9).

Diese oft gemachte Erfahrung formte das Geschichtsbewußtsein Israels: Gott hat Israel aus allen Völkern zu seinem Volk erwählt<sup>4</sup>; er lenkt die Geschichte seines Volkes hin zu dem Ziel, das er mit der Erwählung und Sonderstellung Israels beabsichtigt. Erfolg und Wohlstand im religiösen, staatlichen und wirtschaftlichen Bereich, Sieg und Mehrung der Macht und des Ansehens mußten mithin auf der Linie der von Gott gelenkten Geschichte liegen. Allerdings hatte Gott diesen tätigen Einsatz für Israel unabdingbar an die Treue des Volkes zu den göttlichen Geboten und Satzungen geknüpft. Lev 26 und Dtn 28 stellen in einer langen Reihe von Segensverheißungen und Fluchandrohungen Israel Wohlstand und Gelingen, Mißerfolg und Untergang in Aussicht, machen Verbleib im Stand der Erwählung oder Herausfallen aus ihr nachdrücklich vom Halten der Gebote und Satzungen Gottes abhängig. Daß Gottes Verhalten in der Leitung seines Volkes sich nach der Gesetzestreue Israels richtete, läßt sich in erster Linie dem deuteronomistischen Geschichtsprinzip, wie es zum Beispiel Ri 2, 10—23 formuliert ist, entnehmen.

Auf diesem ideellen Hintergrund des in langen Jahrhunderten immer neu erlebten Eingreifens Gottes in die Geschichte, das Israels Geschichtsbewußtsein gebildet hat, wird die im schärfsten Gegensatz zu den Vv 1—9 stehende Klage in den Vv 10—17 verständlich. Israel muß eine seiner bisherigen Geschichtserfahrung diametral entgegenstehende Niederlage hinnehmen, die nach den hoch stilisierten Versen einer nationalen Katastrophe gleichkommt. Das, was Gott seit dem Auszug aus Ägypten mühsam in langen Jahrhunderten mit dem Volk aufgebaut hatte, ist mit einem Schlag preisgegeben, das Volk der tiefsten Schmach und Verachtung anheimgefallen, unter die Völker zerstreut, wie Schlachtvieh ohnmächtig an sie ausgeliefert.

<sup>3</sup> G. v. Rad hat in: *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1958, diese eigentümliche Institution der Frühzeit Israels, in der Gott entscheidend das Kriegsgeschehen bestimmte, aus den Texten erhoben und in ihrer theologischen Bedeutsamkeit dargestellt.

<sup>4</sup> Zur Erwählungsvorstellung vgl. folgende Monographien: Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT*, Zürich 1953; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960; O. Bächli, *Israel und die Völker*, Zürich 1962; siehe auch R. Martin-Achard, *Israel et les nations*, Neuchâtel-Paris 1959.

Zu begreifen und im Rahmen des bisherigen Geschichtsverlaufs zu verstehen wäre diese Lage, hätte das Volk Gott die Treue gebrochen und wäre es den Geboten untreu geworden. Das hätte unweigerlich Gottes angedrohte Strafe (vgl. Lev 26; Dtn 28) nach sich gezogen, das würde sich aus Gottes Plan mit Israel notwendig ergeben und wäre begreiflich. Genau an diesem Punkte setzt jedoch die andersartige neue Erfahrung ein; das bisherige Wissen um Gottes Zusammenspiel mit dem Volk kommt in eine Krise, steht vor einem rätselhaften, bis jetzt nicht erlebten Verhalten Gottes. In den Vv 18—23 wird nachdrücklich betont, daß das Volk sich restlos bis ins innerste Herz an die Weisungen Gottes gehalten und den Bund mit Gott nicht gebrochen hat. Nur dunkel ahnend muß das Volk dann V 23 schließen, das veränderte Verhalten Gottes ist nicht auf das Versagen Israels, sondern auf einen Wandel in Gott, besser, auf das Offenbarwerden einer neuen Seite in Gottes Verhalten selber zurückzuführen. Der Kreis der Aussagen von Dtn 28, der sowohl das Leben des gotttreuen als auch des gottabgewandten Volkes umfaßt, wird hier aufgebrochen, und bisher ungekannte Dimensionen an Gottes Verhalten zu Israel und damit an Gott selbst werden offenbar. Von Gott her, nicht vom Volk aus ist das anders geartete Schicksal Israels und dementsprechend das neu erfahrene Verhalten Gottes zu deuten.

Weil die neue leidvolle Erfahrung im Gegensatz zum früheren Verhalten Gottes unverständlich bleibt und das Leid unerträglich ist, wird es begreiflich, wenn das Volk im Abgesang (Vv 24—27) inständig und intensiv bittet, Gott möge die unverdiente Belastung wegnehmen, das Volk erlösen und ihm spürbar Befreiung schenken.

### *Gedankengang von Psalm 77*

Im Mittelpunkt dieses individuellen Klageliedes steht die gleiche Erfahrung, die das ganze Volk nach Ps 44 trifft: Gott ist unverständlich geworden. Vv 1 f. besagen, daß das ganze Leben des Leidgeprüften um Gott kreist. Gott ist rätselhaft fragwürdig geworden in seinem Verhalten, es läßt sich kein Sinn des göttlichen Tuns trotz allen Grübelns Tag und Nacht erkennen. Was hat denn den Unterschied zu Gottes Verhalten in der Vergangenheit bewirkt und ausgelöst (V 4—7)? Und es ist nicht abzusehen, wie lange Gott verstößt statt annimmt, und das, obwohl seine Verheißung doch anders lautet. Es scheint, als hätte die Gnade Gottes ihr Ende erreicht und sein gerechter Zorn das Erbarmen verschlossen (Vv 8—10).

V 11 ist die Not des Klagenden über den unverständlich gewordenen Gott dann eindringlich formuliert: „Die Rechte des Höchsten handelt

anders.“ Die bisherige geschichtliche Erfahrung schien eindeutig und offen zu liegen. So handelt Gott. Es schien, als habe Gott sich in ein menschliches Schema, in eine erfahrbare und verstehbare Breite seines Handelns in der Geschichte eingelassen und, da man die gleiche Erfahrung lange Zeit gemacht hatte, als sei Gott gehalten, sich auch in alle Zukunft darin zu bewegen, beinahe so sehr, daß man meinte, Gottes Handeln, wenigstens in Grundlinien, im voraus festlegen zu können. Das wollen doch die VV 12 f. dartun, die dem Klagenden Gott in der bekannten Weise seines Tätigseins nahebringen.

Doch im letzten Teil (Vv 14—21) wird dem Dichter bewußt, daß auch am bisherigen Geschichtshandeln Gottes unbekannte Seiten blieben. So distanzieren die Verse 14 f. Gott von den Menschen und den Göttern. Konnte man auch in der geschichtlichen Führung Israels Gott am Werk sehen und seine Großtaten staunend und dankbar wahrnehmen, so blieb sein Handeln in seinem Ablauf und in seinem Wie, das spielend leichte Umgehen Gottes mit den Elementarkräften und allen irdischen Mächten doch verborgen. Erkennbar war allerdings immerfort, daß Gott in seinem Handeln die Interessen Israels wahrnahm. Gerade die Tatsache, daß Gottes Handeln das Wohl Israels in der Vergangenheit im Auge hatte, wenn sein Tätigwerden selbst auch geheimnisvoll verborgen blieb und Gottes Spuren sich im Unsichtbaren entzogen (V 20 c), gibt dem Beter die trostvolle Gewißheit, daß das neu erfahrene andre Handeln (V 11) letztlich im Geheimnis Gottes begründet liegt, und daß Gott auch damit, wenn auch noch mehr verborgen als bisher, zum Wohl des Beters und des gesamten Volkes handelt. Das bedeutet dann einen beachtenswerten Fortschritt der Offenbarung dergestalt, daß nämlich Gottes Handeln sich vielfältiger und weitreichender in Raum und Zeit als in der Vergangenheit ereignet und daher nicht eingleisig festzulegen und zu erfassen ist.

Anmerungsweise sei hinzugefügt, daß das Klagelied Ps 89, 39—52 von einer ähnlichen Erfahrung eines Königs aus dem Hause David Kunde gibt. Hier wird Jahwe das veränderte Verhalten mit seiner Verheißung an David 2 Sam 7; Ps 89, 20—38 vorgehalten und die notvolle Lage des Davididen als Anlaß, im Interesse seines Gesalbten einzugreifen und damit das scheinbar im Widerspruch zur Davidverheißung stehende Verhalten zu ändern, in Form einer Klage vor Gott getragen.

## II.

Sowohl Anlaß als auch die Zeit der Volksklage Psalm 44 werden mangels konkreter Angaben unterschiedlich bestimmt. Der zeitliche Ansatz und dementsprechend die Notlage reichen bei den Exegeten von vorex-



lischer Epoche (besonders mit Bezug auf 2 Chr 20, 6—12) bis hinunter zur makkabäischen Zeit<sup>5</sup>.

Der herkömmlichen Auslegung bewiesen vor allem die Unschuldsbeteuerungen Vv 18—23 einen späten zeitlichen Ansatz. So will R. Kittel<sup>6</sup> in ihnen „Anfänge pharisäischer Frömmigkeit“ erkennen und sie als „Selbstgerechtigkeit“ verstehen. Auch H. Gunkel<sup>7</sup> denkt an späte Zeit und findet die Verhaltensweise der Gemeinde gleichfalls unverständlich. Denn es ist „bedeutsam, daß sich die Gemeinde weigert, den Grund dieses Leidens in eigener Sünde zu finden; eine solche Betrachtung, von den Propheten ihrem Volk eingeschärft, wird hier mit aller Entschiedenheit abgelehnt“.

Zeitgenössische Kommentatoren stehen positiver zu den eigentümlichen Aussagen des Psalms und werden ihnen eher gerecht. So sagt A. Weiser<sup>8</sup>: „Wir haben hier so wenig wie bei Hiob Grund, die Echtheit, den Ernst und die Tiefe des Unschuldsbekenntnisses in Zweifel zu ziehen; die Worte des Bekenntnisses machen vielmehr den Eindruck gewissenhafter Selbstprüfung ... Nicht schon das Leid als solches, sondern erst die Tatsache, daß es hier nicht als Strafe verstanden werden kann, bringt den Glauben in Not und macht das Leid zur Anfechtung.“

Vor allem im Hinblick auf V 23 sieht H. J. Kraus<sup>9</sup> einen Zusammenhang der „Unschuldsaussagen zu dem Reinigungseid der individuellen Klagelieder (vgl. z. B. Ps 7, 4 ff.)“. Ps 44 gibt zu verstehen, daß nicht nur der einzelne, sondern das Volk als ganzes „gerecht“ ist und daß es deswegen keine Verbindung zwischen Vergehen und Strafe anerkennen kann. Daher führt das Klagelied zu einer neuen Einsicht, daß nämlich Israel um Gottes Willen Tag um Tag gemordet wird. Mithin „trifft das Leiden die Volksgemeinde, weil sie zu Jahwe gehört ... Diese Deutung verknüpft die Einzigartigkeit der Erwählung mit dem Mysterium des Leidens des Gerechten“ (vgl. Ps 22)<sup>10</sup>.

Wenn man die Überlegungen in den zuletzt genannten Äußerungen weiterführt, dann legt sich die Ansicht nahe, daß dieser Psalm in Wirklichkeit eine bemerkenswerte Korrektur des deuteronomisch-deuterono-

<sup>5</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955, 298—305 und H. J. Kraus, *Die Psalmen*, Neukirchen 1960, 323—329.

<sup>6</sup> *Psalmen*, 5—6 Leipzig 1929 z. St.

<sup>7</sup> *Die Psalmen*, 5 Göttingen 1968, 186; vgl. auch H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, 82—84.

<sup>8</sup> *Die Psalmen*, 5 Göttingen 1959, 241.

<sup>9</sup> *Die Psalmen*, Neukirchen 1960, 328.

<sup>10</sup> So läßt sich eine Linie herstellen zum Buch Ester, das das Buch des um Gottes willen verfolgten und leidenden Gottesvolkes ist.

mistischen Geschichtsverständnisses darstellt. Als das grundlegende, für die Geschichte Israels durch Jahrhunderte gültig erfahrene Prinzip knüpfte die Auffassung dieses Prinzips das Wohlergehen Israels ausschließlich an seine Treue zu Gott. Daher läßt sich unschwer als die im Komplex des deuteronomistischen Geschichtswerks dem Volk immer wieder vorgelegte göttliche Weisung die Forderung nach „Umkehr“, das heißt Rückkehr zur alten Treue verstehen<sup>11</sup>.

Trotz der betonten Unschuldsbeteuerung und damit der Bezeugung der Treue zu den göttlichen Geboten klagt das Volk jetzt darüber, daß der Gott, der sich selber an jenes Schema gebunden hatte, nunmehr anders handelt. Israel wird also bewußt, daß sich in diesem Schema das göttliche Verhalten und Gottes Handeln in seinen vielfältigen Möglichkeiten nicht mehr einfangen und in seiner Fülle nicht mehr unterbringen läßt. Damit enthüllt sich eine neue Seite am göttlichen Geschichtshandeln und folglich an Gott selbst, neue Dimensionen an Gott werden sichtbar in der fortschreitenden Offenbarung. In dieser Sicht schlägt der Psalm eine Brücke hinüber zum Buch Ijob, in dem die herkömmliche Auffassung des deuteronomistischen Geschichtsverständnisses und die neue, von dorthier nicht verständliche leidvolle Erfahrung des Ijob hart aufeinanderprallen. Sowohl Psalm 44 als auch Ijob bestätigen, daß die Krise, in die das bekannte Schema geraten ist, nicht intellektuell-rational nur dem Denken des menschlichen Geistes entstammt, sondern notvoll in Schmerzen, personal erlitten wird. Offenbarung und Offenbarungsfortschritt sind demnach nicht in erster Linie Mitteilungen Gottes an den Verstand des Menschen, sondern zumeist und zuerst Einübung des Menschen in Gottes Heilsplan, die er existentiell erfährt und erleidet. Damit entzieht Gott seine Führung der Einsicht des Menschen noch mehr und stellt sie in der vielfältigen unberechenbaren göttlichen Möglichkeit ganz in sein Geheimnis.

Vor der gleichen Erfahrung und dem gleich rätselhaft gewordenen andersartigen Verhalten Gottes steht der gequälte, fast verzweifelte Beter von Ps 77. Dabei geht es ihm nicht um sein eigenes Geschick, vielmehr identifiziert er sich mit dem Schicksal des von Gott scheinbar verstoßenen Volkes, das er vor Gott so beredt beklagt. Daraus spricht das charakteristische Bewußtsein, daß der einzelne mit seiner ganzen Existenz in Wohl und Wehe des Volkes einbezogen ist<sup>12</sup>. Deshalb leidet unser Beter

<sup>11</sup> „Umkehr“ als Grundintention des deuteronomistischen Geschichtswerks stellt vor allem H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1964, 308–324 heraus.

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem für Israel typischen Solidaritätsbewußtsein J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*, Bonn 1958 und J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges 1959; deutsche Ausgabe: *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962.

auch so intensiv unter der Verstoßung des Volkes durch Gott, die er sich nur durch ein merkwürdig zwiespältiges Handeln Jahwes erklären kann.

Anders als der Dichter von Ps 44, der im veränderten Verhalten eine neue geheimnisvolle Seite in der göttlichen Menschenführung und damit in Gott selber sieht und im leidenden Menschen den Zeugen für Gott erkennt, bleibt der Beter in Ps 77 in angemessenem Abstand vor dem heiligen Gott stehen, in dessen Geheimnis er nicht eindringen kann. Im Bedenken der früheren Heilstaten Gottes, besonders der großen Erlösungstat im Auszug aus Ägypten wird er inne, daß der Mensch dem göttlichen Handeln in der Geschichte nicht auf die Spur kommen kann. So wie Gott damals trotz der menschlichen Unfähigkeit, Gottes Tun voll und ganz zu begreifen, schneller und leichter erkennbar das Heil des Volkes bewirkte, wird auch Gottes gegenwärtiges Handeln zuletzt um Rettung und Heil für das Volk besorgt sein, wenn dabei Gottes Eingreifen sich der kurzsichtigen unmittelbaren Einsicht des Beters nunmehr auch gänzlich entzieht.

Aber gerade das bezweckt die neue rätselhafte geschichtliche Erfahrung noch mehr als die bisherige, daß der Mensch sich tiefer und intensiver als in der Vergangenheit gläubig seinem Gott anvertraut und über-eignet. Denn diese neue Erfahrung will Israel zu der Überzeugung führen, daß Gott wie in der Vergangenheit auch in der Zukunft die Geschichte im Interesse seines Volkes lenken wird, wenn auch Art und Weise des göttlichen Vorgehens und Verhaltens der menschlichen Einsicht völlig unerreichbar werden. So stellt Ps 77 uns unverkennbar vor die gleiche Aporie wie Ps 44: Der scheinbar bekannte Gott ist in seinem Tun rätselhaft geheimnisvoll geworden.

### III.

Das für die Geschichte Israels bis in die nachexilische Zeit hinein grundlegende deuteronomistische Geschichtsprinzip funktionierte nie automatisch und sozusagen losgelöst von Gott, der es ein für allemal in Gang gesetzt hatte. Schon die wesentlich seine Struktur bestimmende Notwendigkeit und Forderung an Israel, je neu in je neuer und anders gefügter geschichtlicher Situation zu Gott umzukehren, beweist, daß die Israeliten gehalten waren, sich in jeder Lage neu vor den lebendigen Gott zu stellen und so der unwiederholbaren Einmaligkeit jeden geschichtlichen Augenblicks unterworfen wurden. Nur von Gott und seiner Geschichtslenkung her vermochten sie die einzelnen geschichtlichen Situationen recht zu sehen und zu meistern. Schon in vorexilischer Zeit zeigte sich das zur Deutung herangezogene Schema in einer reichen Variabilität.

Von ihrem Ursprung her stand die Geschichte Israels nach der Deutung des Jahwisten unter dem besonderen Segen Gottes<sup>13</sup>, der sich in der Landverheißung und in der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft konkretisierte. Die Verwirklichung dieses Segens wurde an die Treue des auserwählten Volkes zum Komplex der Gebote und Weisungen Jahwes gebunden, der selber in der Frühzeit Israels die Stelle des Königs in seinem Volk einnahm. Daher kann man mit Recht von der Richterzeit als einer Zeit der anfänglich realisierten Theokratie sprechen<sup>14</sup>, in der die großen Verheißungen, unter denen Israel in die Gesichte trat, eine anfängliche Stufe der Verwirklichung erlangten. Doch je länger, je mehr Israel als selbständiger Staat notwendig in das Kräftespiel der Großmächte seiner Umwelt hineingezogen wurde, um so vielfältiger, ja mitunter gegenläufiger zeigten sich die politischen Möglichkeiten, in denen man sich immer wieder an den Weisungen Gottes zu orientieren hatte. War es während der Zeit der Inbesitznahme des Gelobten Landes verhältnismäßig einfach, in staatlichen und politischen Dingen den Willen Gottes zu erkennen und sich danach zu richten, so setzt mit der Gründung und Konsolidierung des Reiches unter David eine neue Epoche ein, in der das deuteronomistische Prinzip als Grundstruktur der israelitischen Geschichte zwar gültig, aber nicht mehr nur auf der einzigen „theopolitischen“ (Buber) Ebene überschaubar blieb. Besonders seit der assyrischen Bedrohung zeigte sich die wachsende Vielschichtigkeit der Entscheidungsmöglichkeiten und damit die wachsende Schwierigkeit, wie die jeweilige Lage vom Prinzip her genau zu orten und die entsprechend notwendige Entscheidung zu fällen sei (vgl. z. B. Jes 7).

Hier sei erinnert an das tragische Geschick des Königs Josia 2 Kön 23, 29 f., dem an Wertschätzung kein anderer König aus dem Hause Davids gleichkommt (2 Kön 23, 25). Doch mußte zu seiner Zeit Israel die Schuld büßen, die es unter Manasse, dem Vorgänger des Josia, auf sich geladen hatte und die schließlich zum Untergang des Südreichs führte (2 Kön 23, 26 f.). Gerade das unverständliche Schicksal des Königs Josia schrie förmlich nach einer anderen Lösung, als sie das bisher einbahnig verstandene deuteronomistische Prinzip versprach. Unschwer ist bei Josia zu erkennen, wie das Geschick des einzelnen in das Geschick des Volkes eingebunden ist und zugleich, wie die Treue des einzelnen von Gott anerkannt werden kann, ohne daß damit notwendig auch das Verhalten des ganzen Volkes in den Augen Gottes Annahme findet. Die Ebenen, auf

<sup>13</sup> H. W. Wolff hat diese jahwistische Konzeption in: *Kerygma des Jahwisten*, Gesammelte Studien zum AT, München 1964, 345–373 überzeugend dargestellt.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die instruktiven Ausführungen von M. Buber, *Königtum Gottes*, Werke II, München-Heidelberg 1964, 485–626.



denen Gott nach dem besagten Geschichtsprinzip verfährt, erscheinen so vervielfacht, ineinandergeschoben und können durchaus gegenläufiger Richtung zugehören<sup>15</sup>.

Eine andere Erfahrung ist Hab 1 gemacht: Gott wartet lange, ja läßt in den Augen des Volkes zu lange auf sein gerechtes Gericht warten. Die Tage ziehen sich hin, ohne daß Gott wie bisher in ähnlichen Lagen des Volkes oder auch einzelner im Volk die Sünder bestraft und den Guten sein Heil zukommen läßt. Also auch in die Zeit hinein erscheint das anfänglich einfache, einbahnige und scheinbar festgelegte Prinzip zerdehnt, so daß sogar durch die zeitliche Verzögerung seine Wirksamkeit und Gültigkeit in Frage gestellt werden kann. Besonders im Exil, in der Zeit der großen Umsetzung des herkömmlichen Glaubensgutes wird die Frage nach dem Eintreten der Verheißungen, die Frage also nach Verheißung und Erfüllung dringlich, aber auch mehr und mehr der Überschaubarkeit des Menschen entzogen, vgl. Ez 12, 21—28 und Hab 2, 1—4, wo die zunehmend unverständlich werdenden Maßstäbe des göttlichen Handelns in der Zeit darauf abzielen, dem Menschen von innen her Anstoß zum Glauben und Stütze seiner Treue zu Gott zu werden.

Daher wird dann auch begreiflich, wenn im Exil die Klage laut wird: „Warum sagst du, Jakob, und sprichst du, Israel: Mein Geschick ist Jahwe verborgen und mein Recht entgeht meinem Gott?“ (Jes 40, 27); oder daß Zion resigniert feststellt: „Verlassen hat mich Gott, Jahwe hat mich vergessen“ (Jes 49, 14). Gedeutet wird solches vermeintlich unverständliche Verhalten Gottes durch einen geschärften Blick der Propheten für die Schuld des Volkes (Jes 57, 11; 59, 1—11), die Israel im Exil erkennen muß und für die es Gottes Gericht in der Zeit der Verbannung zu erleiden hat.

Auf der Linie dieser Offenbarungseinsichten ist jene Krise zu suchen, in die nach den Psalmen 44 und 77 das deuteronomistische Geschichtsprinzip geraten ist. Eigentlich besteht jene Krise in einer zwar menschlich verständlichen, aber doch allzu einfachen und daher letztlich Gottes unwürdigen Schau des Prinzips, da sie eine unzulässige Verkürzung bedeutet. Das rührt daher, weil das Volk nur im leidvollen geschichtlichen Erleben den Fortgang der Offenbarung und damit nach und nach die Kompliziertheit des Prinzips erfährt. Die räumlichen und zeitlichen Ebenen des Geltungsbereichs des verhandelten Prinzips vervielfältigen sich allmählich in der Offenbarungsentwicklung und sind später in bemerkenswerter

<sup>15</sup> Um diese Eigenart atl. Offenbarung müht sich besonders die israelitische Weisheit, die eines der Hauptinteressengebiete heutiger atl. Forschung ist, wie etwa H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966; H. D. Preuss, *Erwägungen zum theologischen Ort atl. Weisheitsliteratur*, *EvTheol* 30 (1970) 393—417 und vor allem G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 dartun.

Zuordnung mannigfach verflochten und ineinandergeschoben. Genau die Tatsache, daß das Prinzip nicht in einer allzu simplen Einfachheit gilt, markieren die herangezogenen Psalmen. Dunkel noch und nur verschwommen steht im Hintergrund die erst langsam und allmählich wachsende Einsicht, daß Gott noch andere Räume und Möglichkeiten als der tägliche Erfahrungsbereich zur Verfügung stehen, die er, um jener bisherigen Geschichtserfahrung zu genügen, in sein Verhalten und Wirken einbeziehen kann. In den Psalmen 44 und 77 wird auch einsichtig, welche existentielle Not solcher Offenbarungsfortschritt bedeuten kann. Oder anders ausgedrückt, Offenbarung beschränkt sich in ihrem Werden nicht darauf, bloße Zunahme an Einsichten und Erkenntnissen über göttliche Dinge und Gottes Heilsplan für die Menschen zu vermitteln, sondern Offenbarung ist mitunter in Schmerzen erfahrene und erlittene Einsicht in Gottes Wege mit dem Menschen und das Heilsangebot für den Menschen. Aber gerade mit der Klage über den un verstehbar gewordenen Gott binden beide Psalmen das klagende Volk und den einzelnen in Wirklichkeit enger an ihn, wie es Ps 44, 23 in der neu eröffneten Dimension, im Leiden und Sterben Zeugnis für Gott abzulegen, und Ps 77 in dem neuen Bedenken der Heiligkeit Gottes und des Abstands der Menschen von ihm und folglich darin, sich seiner Führung vertrauensvoll zu überlassen, eindringlich zum Ausdruck kommt.

So wird im Ps 44 und 77 ein Brückenschlag zu den theologischen Aussagen von Ijob getan. Im Buch Ijob wird das verkürzte deuteronomistische Geschichtsprinzip in zugespitzter Weise in Frage gestellt. Schon Jeremia machte Jahwe den Vorwurf: „Warum ist dem Treiben der Frevler Erfolg beschieden, sind in Sicherheit, die treulos handeln?“ (Jer 12, 1). Doch Ijob wird noch radikaler aus dem sicheren Wissen um Gott und dem freundschaftlichen Verbundensein mit ihm mit elementarer Gewalt herausgeschleudert. So steht er mitten in der leidvollsten Erfahrung eines nicht mehr verstehbaren Gottes seinen Freunden gegenüber, die überzeugte Vertreter des nach dem Geschichtsprinzip bekannten Gottes sind und sich in ihren Streitgesprächen mit dem ihnen so fremd gewordenen Freund ehrlich für diesen Gott schlagen, der in guten Tagen auch der Gott des Ijob war, es nun aber nicht mehr sein kann. In den Freunden des Ijob zeigt sich die menschlich so begreifliche Gefährdung, die bleibende Versuchung der Gotttreuen, über Gott Bescheid zu wissen, ihn mit jenem und überhaupt mit einem Schema zu erfassen und vollgültig zu bezeugen. Und genau das ist die qualvolle Erfahrung des Ijob, daß Gott sich so nicht ergreifen läßt, sondern sich diesem Schema, wie überhaupt jedem Schema und menschlichen Zugriff entzieht. (Dieses Schema trägt nur anfänglich, um dann den Weg zu dem größeren Gott zu öffnen. Oder anders ausgedrückt, dieses aus der menschlichen Perspektive einflächig geschaute Schema entfaltet sich in der Wirklichkeit so vieldimensional und über alles mensch-

liche Begreifen vielfältig, daß der Mensch seine Gültigkeit und Reichweite in keiner Weise mehr zu überschauen vermag. In der Antwort Gottes in den Theophanien (Ijob 38—41) weist Gott Ijob auf die Enge und Beschränktheit des menschlichen Horizonts in Einsicht und Vermögen hin. Wenn der Mensch nicht imstande ist, die ihn umgebende Welt und die einzelnen Kreaturen in ihrer innersten Beschaffenheit zu durchschauen und erfassen, um wieviel weniger ist ihm ein Einblick in Gottes Verhalten, das göttliche Wirken und die Räume des göttlichen Schaffens geschenkt. Auch hierfür liefert die Frage Jahwes an Jeremia dem Buch Ijob schon den Entwurf. Jer 12, 5: „Wenn du mit Fußgängern gelaufen bist und sie dich müde gemacht haben, wie willst du den Wettlauf mit Rossen aufnehmen? Und fühlst du dich im friedlichen Land nicht sicher, wie willst du es im Jordandickicht machen?“ Daher bleibt notwendig auch die menschliche Erfahrung des deuteronomistischen Geschichtsprinzips, das ist insgesamt zu sagen, vordergründig und bruchstückhaft. Doch die geschichtliche Anfangserfahrung seiner Gültigkeit, die Israel geschenkt wurde, genügt, um darzutun, daß es für alle Zukunft und alle Möglichkeiten Gottes gilt. Diese Möglichkeiten zu überschauen und zu erkennen, ist dem begrenzten Menschen versagt; er hat sie gläubig hinzunehmen, wie die Aussagen des Buches Ijob es dartun.

Die in den Pss 44 und 77 angesprochene Krise des deuteronomistischen Geschichtsprinzips ist demnach eigentlich keine Krise der dem Geschichtsverlauf bisher abgesehenen Grundstruktur, eben dieser Geschichte, in der Israel in besonderer Weise Gott am Werk sah, sondern ein unübersehbarer Hinweis auf die Grenze menschlicher Einsicht und der Möglichkeit menschlicher Erfahrung. Die Offenbarung, die in diesem Geschichtsverlauf Gott zunächst als den nahen, dem Menschen zugewandten, freundschaftlichen Gesprächspartner des Menschen zeigt (vgl. die jahwistischen Patriarchenerzählungen), enthüllt im Lauf ihrer Entwicklung dann zunehmend den fernen Gott; oder vielmehr, die scheinbar erfahrene und gewußte Nähe Gottes wird notwendig zur geglaubten Nähe des Gott gänzlich vertrauenden Menschen gewandelt, der zwar Gottes Spuren nicht erkennen kann, da Gott sich jedem menschlichen Erkennen und begrifflichen Schema entzieht, aber den Menschen auf das Wesentliche lenkt und ihm, wenn auch auf verschiedene Weise, immer die Nähe seiner rettenden Hilfe schenkt.

Unsere Erwägungen gingen von der Beobachtung der Pss 44 und 77 aus, die es beklagten, „daß die Rechte des Höchsten so anders handelt“ (Ps 77, 11 b.). Wir kamen zu dem Ergebnis, daß es der begrenzten menschlichen Einsicht nur so scheint, daß Gott anders handelt, daß die Krise des Geschichtsbewußtseins in Wirklichkeit im eingeschränkten menschlichen Fassungsvermögen selber zu suchen ist. Es zeigte sich dabei die bleibende Gefährdung für uns, Gott in ein menschlich durchschaubares Schema zu

pressen und von daher sein Verhalten und Handeln allseitig und vollgültig auszusagen. Und doch behalten auch angesichts der komplexen Verhaltensmöglichkeiten Gottes, die sich im Lauf der Offenbarungsgeschichte wie ein Spektrum vielseitig und mannigfaltig neu darbieten, die späten Verse Mal 3, 6 f. ihre Gültigkeit: „Denn ich, Jahwe, habe mich nicht geändert, und ihr Söhne Jakobs, seid noch immer dieselben<sup>16</sup>. Seit den Tagen eurer Väter seid ihr von meinen Satzungen abgewichen und habt sie nicht gehalten. Kehrt um zu mir, so will ich zu euch umkehren, spricht Jahwe der Heerscharen.“ Damit wird das deuteronomistische Geschichtsprinzip nun in nachexilischer Zeit, anders als Ri 2, auf hohem Niveau bestätigt und neu in seine bleibende Gültigkeit eingesetzt<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> So Textvorschlag der Biblia Hebraica.

<sup>17</sup> Das Thema vorstehenden Beitrags berührt sich stark mit dem Aufsatz von J. L. Crenshaw, *Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel*, ZAW 82 (1970) 380—395, den ich erst nach Abschluß des Manuskripts zu Gesicht bekam. In Gedankenführung und Ergebnis weichen beide Darstellungen jedoch beachtlich voneinander ab.



# Prophet und Politik im Alten Testament

Von Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

In der theologischen Diskussion der Gegenwart taucht der Begriff der *politischen Theologie* auf, und zwar in einem ganz bestimmten Problem- und Sinnzusammenhang. Gemeint ist nicht — wie etwa in der Antike — die vom Offenbarungsstandpunkt her unerlaubte Theologisierung bestehender Staats- und Gesellschaftsformen oder ihre religiöse Verklärung im Sinne eines Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, von Kult und Politik. Von dieser politischen Theologie ist entschieden jener Gebrauch von politischer Theologie zu unterscheiden, der in der (hermeneutischen) Grundlagenproblematik der systematischen Theologie der Gegenwart auftaucht. Hier gewinnt nämlich politische Theologie in zweifacher Hinsicht Bedeutung. Zum ersten erscheint hier politische Theologie als kritisches Korrektiv gegenüber einer gewissen Privatisierungstendenz in der gegenwärtigen Theologie; zum anderen erscheint politische Theologie als Versuch, die eschatologische Botschaft des Christentums zu formulieren unter den Bedingungen unserer Gesellschaft und mit Berücksichtigung des Strukturwandels ihrer Öffentlichkeit. In diesem Sinn reklamiert politische Theologie einen Grundzug im Aufbau des kritischen theologischen Bewußtseins überhaupt, das von einem neuen Theorie-Praxis-Verhältnis bestimmt ist, demzufolge jede Theologie praktische, handlungsorientierende Theologie sein muß<sup>1</sup>.

Schon diese wenigen Angaben über das Wesen und die Bedeutung der politischen Theologie dürften gezeigt haben, daß für diese Art von Theologie eine Untersuchung des Verhältnisses von Prophet und Politik im Alten Testament nicht unwichtig ist. Denn das theologische Interesse der alttestamentlichen Propheten berührt sich sehr eng mit dem Anliegen der politischen Theologie. Man denke nur an die kritischen Zeitanalysen dieser Propheten und ihre eschatologischen Zukunftsentwürfe, an ihr Zeugnis vom Kommen Gottes in der Geschichte und ihre davon geprägte Glaubenspraxis, die für die Gesellschaft ihrer Zeit eine unerhörte Provokation dargestellt haben. Für die Begründung einer politischen Theologie, die den Blick auf die Schrift nicht verlieren will, auch wenn sich dieser darin

---

<sup>1</sup> Vgl. J. B. Metz, Politische Theologie, in: *Sacramentum Mundi* III (Freiburg 1969) 1232-1240 (Lit.).

nicht begrenzt, kann darum eine genauere Beschäftigung mit dem Verhältnis von Prophet und Politik im Alten Testament nur von Nutzen sein<sup>2</sup>.

Die folgenden Ausführungen wollen innerhalb der Diskussion um die politische Theologie einen kritischen Gesprächsbeitrag aus biblischer Sicht beisteuern. An Hand von drei ausgewählten Beispielen soll in einem ersten Abschnitt ein kleiner Einblick in das Verhältnis von Prophet und Politik im Alten Testament vermittelt werden. Es geht hierbei um die Fragen: Wie sehen die Propheten das Gottesvolk als Träger politischer Ordnungssysteme und Entscheidungen? Was halten sie von dem politischen Gebaren der Großmächte, die Jahwes Herrschaftsanspruch grundsätzlich bestreiten? Und schließlich: nach welchem Maßstab beurteilen die Propheten den aktuellen Einfluß der Weltpolitik auf das Leben des Gottesvolkes? Das Ergebnis soll dann in einem zweiten Abschnitt in den größeren Zusammenhang der alttestamentlichen Prophetie eingeordnet und auf seine Konsequenzen für die politische Theologie geprüft werden.

## **I. Beispiele prophetischer Stellungnahmen zu politischen Vorgängen und Einrichtungen**

### **1. Samuel und das Königtum in Israel (1Sam 8)**

Mit 1Sam 8 beginnt im Zuge der Darstellung der heutigen Samuelbücher ein Thema, das von entscheidender Bedeutung für das politische Geschehen in Israel ist. Es geht um die Einführung des Königtums in Israel und seine grundsätzliche Beurteilung durch einen Propheten vom Rang eines Samuel<sup>3</sup>.

Als Samuel alt geworden war, so beginnt das betreffende Kapitel, setzte er seine beiden Söhne Joel und Abia als Richter über Israel ein. Die

<sup>2</sup> So K. Lehmann, Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 4 (Münster 1970) 90-151. 141 ff. — Zum Verhältnis von Prophet und Politik vgl. sodann H. J. Kraus, Prophet und Politik, München 1952 (dort findet sich auch ein guter Überblick über die Geschichte des Problems und seiner Erforschung); J. Schreiner, Prophetische Kritik an Israels Institutionen, in: Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 15-29; O. H. Steck, Die Gesellschaftskritik der Propheten, in: Christentum und Gesellschaft, Göttingen 1969, 46-62; F. L. Hoßfeld, Prophet und Politik in Israel, Bibel und Kirche 26 (1971) 39-43.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu H. J. Boecker, Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches, Neukirchen 1969; F. Langlamet, Les récits de l'institution de la royauté (I Sam VII-XII), RB 77 (1971) 161-200; A. Weiser, Samuel, Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Göttingen 1962; J. A. Soggin, Das Königtum in Israel, Berlin 1967.

Söhne waren jedoch dem Vater sehr unähnlich; sie hatten nur ihren Vorteil im Sinn, nahmen Bestechungsgeschenke an und beugten das Recht. Da versammeln sich eines Tages die Ältesten Israels bei Samuel in Rama und tragen ihm die Bitte vor: „Setze einen König über uns, daß er uns regiere, wie es bei allen Völkern der Brauch ist“ (V. 5)! Als dem Samuel daraufhin schwere Bedenken kommen und er die Sache vor Jahwe bringt, erhält er die Antwort: „Höre nur auf die Stimme des Volkes in allem, was sie sagen. Denn nicht dich, sondern mich haben sie verworfen. Ich soll nicht mehr König sein über sie“ (V. 7). Im Anschluß an diese wichtige Klarstellung beauftragt Jahwe den Samuel, er solle dem Volk das Recht des Königs, der über sie herrschen wird, in aller Offenheit darlegen. Samuel kommt dem Verlangen Jahwes nach, indem er dem Volk das Bild eines orientalischen Despoten entwirft, der in die private Sphäre seiner Untertanen rücksichtslos eingreift und über Äcker, Vieh und Gesinde, ja über Söhne und Töchter zu verfügen berechtigt ist. Doch die Erwartung Samuels, daß die Aussicht auf ein derart absolutistisches Regime das Volk in seinem Verlangen nach einem König irritieren werde, erfüllt sich nicht. Sie bestehen hartnäckig auf ihrer Bitte: „Ein König soll über uns herrschen! Wir wollen es ebenso haben wie alle anderen Völker. Unser König soll uns Recht sprechen und vor uns her ins Feld ziehen und unsere Kriege führen“ (V. 19-20). Darauf erhält Samuel von Gott den Befehl, einen König über Israel einzusetzen.

Die literarische Beurteilung des Kapitels ist nicht einheitlich. Während manche Erklärer in 1Sam 8 eine alte Erzählung sehen, die den Ereignissen bei der Entstehung des Königtums in Israel sehr nahe steht<sup>4</sup>, vertritt die Mehrzahl der Erklärer die Ansicht, daß 1Sam 8 aus einem großen Abstand zu den berichteten Ereignissen heraus geschrieben ist und eine durch und durch deuteronomistische Formulierung aufweist<sup>5</sup>. Die literarkritische Frage kann hier nicht gelöst werden. Soviel dürfte jedoch feststehen, daß in 1Sam 8 eine alte Überlieferung zu Wort kommt, daß aber die jetzige Fassung des Kapitels ohne Zweifel auf eine deuteronomistische Bearbeitung zurückgeht<sup>6</sup>. Den Erzähler interessiert weniger der geschichtliche Verlauf der Ereignisse; ihm geht es vielmehr um den entscheidenden Gesichtspunkt zur Beurteilung dieses Königtums, nämlich um die Frage nach *Jahwes Königtum und dem Wirksamwerden seiner Offenbarung* in Israel.

<sup>4</sup> Vgl. M. Buber, *Der Gesalbte*, in: *Werke II* (München 1964) 725-846 (besonders 727-742); A. Weiser, *Samuel*, 25-45.

<sup>5</sup> Vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1957, 57; H. J. Boecker, aaO. 16.

<sup>6</sup> So H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, ThZ 13 (1957) 442-469.

Der erste Eindruck, den das Kapitel auf den Leser macht, ist, wie Boecker sagt, der einer eindeutigen Ablehnung der Institution des Königtums. Der Eindruck wird vor allem durch das Wort Jahwes an Samuel hervorgerufen: „Nicht dich, sondern mich haben sie verworfen. Ich soll nicht mehr König sein über sie“ (V. 7). Es wird deutlich, daß der Wunsch nach einem König eine Alternative impliziert: Entweder ist und bleibt Jahwe der König Israels oder ein Mensch tritt an seine Stelle. Zwar hatte es auch schon vorher Menschen gegeben, die in Israel Führungsfunktionen innehatten, aber diese hatten nicht ihr Recht aus sich selbst. So wird auch Samuel hier gesehen. Er ist der von Jahwe Bevollmächtigte, und seine Führungslegitimation ruht allein in dem Herrschaftsanspruch Jahwes über Israel. Deshalb kann es heißen: „Nicht dich, sondern mich haben sie verworfen.“ Man wird fragen müssen, wie diese Alternative zu verstehen ist. Boecker hat recht, wenn er sagt, daß dazu die Betrachtung von 1Sam 8 allein nicht ausreicht. Die hier sichtbar werdende Alternative ist innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1Sam 8 nicht zum erstenmal formuliert. In unmittelbarer sachlicher Nähe zu der Abweisung des Königsverlangens in 1Sam 8,7 steht nämlich der berühmte *Gideonspruch* aus Ri 8, 22 f. Es empfiehlt sich, an dieser Stelle, eine Behandlung dieses Spruches einzuschalten. Der theologische Gehalt der Zurückweisung des Königsverlangens wird dann deutlicher werden<sup>7</sup>.

Nach einem glanzvollen Sieg Gideons über die Midianiter kommen die Männer von Israel zu dem Richter und sagen: „Sei Herrscher über uns, du und dein Sohn und deines Sohnes Sohn; denn du hast uns aus der Hand Midians gerettet. Doch Gideon sprach zu ihnen: Ich will nicht Herrscher sein über euch; auch mein Sohn soll nicht Herrscher sein über euch; vielmehr soll Jahwe Herrscher sein über euch“ (Ri 8,22 f.). Wichtig ist hier, daß man die theologische Motivation erkennt, die in der Ablehnung wirksam wird. Dazu reicht, wie Boecker bemerkt, die Feststellung nicht aus, daß Jahwe durch den König seiner eigenen Herrschaftsstellung über Israel beraubt wird. Es kommt vielmehr darauf an zu ermitteln, warum und in welcher Weise der menschliche König in den Herrschaftsbereich Jahwes einbricht. Denn es ist nicht von vorneherein einsichtig, daß dies geschehen muß. Es ist nämlich durchaus denkbar, daß der menschliche König nicht in dieser Weise, wie es hier gesagt wird, Jahwes Herrschaftsanspruch gegenüber Israel in Frage stellt. Bei einer Erörterung dieser Frage wird man daher mit Boecker sein Augenmerk nicht nur auf die Antwort Gideons zu richten haben, in der die besagte Alternative ausgesprochen wird; wichtig ist vor allem die Art und Weise, in der die

<sup>7</sup> Boecker, aaO. 19.



Männer Israels Gideon das Herrschaftsangebot machen. Sie verstehen nämlich ihr Angebot mit einer Begründung, und in dieser Begründung enthüllt sich erst die Problematik, die in der Aufforderung, Herrscher über Israel zu werden, steckt<sup>6</sup>. Die Begründung lautet: „Denn du hast uns aus der Hand Midians gerettet.“

Boecker weist darauf hin, daß das Wort „retten“ (*jāša'*) nicht nur in der Gideongeschichte eine entscheidende Rolle spielt; es ist auch für die deuteronomistische Komposition der gesamten Richterzeit wichtig. Innerhalb der Gideongeschichte findet sich das Wort „retten“ außerhalb des Gideonspruches noch an sechs weiteren Stellen (Ri 6,14.15.36.37 7,2.7). Alle diese Stellen stimmen nach Boecker darin überein, daß mit dem Wort „retten“ die entscheidende Rettungstat aus der Feindbedrängnis bezeichnet wird; diese Rettungstat kann aber nicht von einem Menschen, sondern nur von Jahwe allein bestritten werden. Boecker meint darum, daß sich auf diesem Hintergrund die Unmöglichkeit des Angebotes der Männer Israels an Gideon offenbare. Sie wollen ihm ein Herrscheramt antragen, weil er Israel aus der Hand Midians gerettet hat. Damit stellen sie das menschliche Herrscheramt an die Stelle des Herrscheramts Jahwes, das sich gerade darin immer wieder als mächtig und wirksam erwiesen hat, daß Jahwe als der Retter Israels in Erscheinung getreten ist. Hier wird, so schließt Boecker, die theologische Wurzel der Königsablehnung offenbar. Der König wird abgelehnt, weil und insofern er mit dem Anspruch auftritt, bzw. mit der Erwartung gefordert wird, daß er Israel aus der Not der Feindbedrängnis errettet<sup>7</sup>.

Damit dürfte jedoch der Grund für die Ablehnung des Königtums noch nicht ganz einsichtig geworden sein. Denn warum sollte nicht auch ein König die Aufgabe des charismatischen Retters wahrnehmen und Israel im Namen Jahwes aus der Hand seiner Feinde befreien? Die volle Begründung für Gideons ablehnende Haltung wird vielmehr erst aus seiner Antwort an die Männer Israels erkennbar. Gideon sagt nämlich, daß weder er noch sein Sohn noch sein Enkel Herrscher über Israel sein sollen. Hier erscheint das Herrscheramt Jahwes, das sich im rettenden Handeln an seinem Volk mächtig erweist, nicht dem Herrscheramt Gideons als solchem, sondern einer *Dynastie* des Gideon entgegengesetzt. Es geht also nicht einfach darum, daß der menschliche Retter zum König befördert wird; es soll vielmehr sein charismatisches Rettertum, das in Wirklichkeit Jahwes Rettertum ist, durch eine *Institution* gesichert werden. Das ist aber nach der Auffassung des Jahweglaubens nicht möglich. Denn das Rettertum Jahwes, wie es im mittlerischen Zeugen seiner Nähe offenbar

<sup>6</sup> Boecker, aaO. 20.

<sup>7</sup> Boecker, aaO. 21-23.

wird, kann nicht in eine von Menschen begründete Institution eingefaßt werden. Ein derartiger Versuch stünde nicht nur im Widerspruch zur Freiheit Jahwes, sondern auch zu seiner schöpferischen Heilsinitiative, von der allein der wahre Fortschritt des Menschen und seiner Welt abhängig ist. Hätte Gideon der Institutionalisierung des göttlichen Rettertums Jahwes durch die Begründung einer Dynastie von Königen zugestimmt, dann hätte er im Grunde die gleiche Theologisierung des Politischen vorgenommen, die für das sakrale Königtum des Alten Orients charakteristisch war<sup>10</sup>. Nicht mehr Jahwe, sondern der seine Stelle einnehmende Mensch wäre dann zum Retter für Israel feierlich proklamiert worden. Von hier aus wird jetzt das Wort Jahwes in 1Sam 8 verständlich, daß die Ältesten Israels mit ihrem Königsverlangen nicht Samuel, sondern Gott selber verworfen haben (V. 7).

Die Erzählung von 1Sam 8 verbleibt jedoch nicht bei dieser grundsätzlichen Klarstellung. Denn sogleich wird die Aufmerksamkeit auf die *innenpolitischen Schwierigkeiten* gelenkt, die sich für das Volk aus der neuen Einrichtung des Königtums ergeben. Das ist nach Boecker nicht nur aus kompositorischen Gründen heraus zu erklären — die Deuteronomisten waren nämlich durch die Aufnahme der möglicherweise alten Traditionen in 1Sam 8,1-2 von den Söhnen Samuels zum Thema der Rechtspraxis und der obrigkeitlichen Verwaltungsorganisation geführt worden —; das ist auch eines der Themen, die in der deuteronomistischen Darstellung der Königszeit immer wieder anklingen. Die Deuteronomisten benutzen danach das Gottesrecht Israels, das so pointiert am Recht der Schwachen und Rechtlosen orientiert ist, als den Maßstab, mit dem sie die Handlungen der Könige messen. So zeichnen die Deuteronomisten in 1Sam 8 als Warnbild ein Königtum, das nur dem eigenen Vorteil verpflichtet ist und dem das Volk in wehrloser Abhängigkeit gegenübersteht. Das Königtum, das die Ältesten Israels unter Hinweis auf die Un-

<sup>10</sup> Soggin sagt treffend: „Gefährlich war die Monarchie besonders wegen der in ihr verankerten religionsgeschichtlichen Konzepte, durch welche der König die Hauptfigur im Staatskultus in allen Ländern des Nahen Ostens war und die Institution als etwas absolut Notwendiges für die Existenz von Staat, Volksgemeinschaft und Wirtschaft betrachtet wurde. Die Gefahr, daß Israel, das ja selbst keine eigene Königsideologie besaß, sie von anderen Völkern übernehmen würde (wie ja überhaupt ein spontaner, synkretistischer Prozeß seit der Einwanderung im Gange war), muß auch dem nicht theologisch denkenden Historiker, der Israels Entwicklung objektiv betrachtet, viel mehr als ein Hirnspinnst einiger mehr oder weniger frommer Leute erscheinen, besonders wenn er den progressiven Zusammenbruch der alten Volksordnungen im 8. Jh. bis zum Exil betrachtet. Und daß das Königtum hierzu einen starken Beitrag sowohl auf soziologischem als auch auf theologischem Gebiet lieferte, ist ja genügend bekannt“ (aaO. 34 f.).

rechtssituation unter den Söhnen Samuels erbeten haben, bringt dem Volk nicht die erhoffte Befreiung, sondern im Gegenteil die Gefahr permanenter Unrechtssituation (V. 11-17). Das Volk wird dabei durch seine Könige so in Bedrängnis geraten, daß es um Hilfe schreien wird, wie man es sonst nur in der äußersten Notsituation tut (V. 18). Bezeichnend ist das hier verwendete Wort für „schreien“ (*zā'aq*); es kommt in der deuteronomistischen Darstellung der Richterzeit immer wieder dann vor, wenn geschildert wird, wie das Volk in auswegloser Feindbedrängnis Jahwe um Hilfe anruft. Genau so ausweglos stellen hier in 1Sam 8 die Deuteronomisten die Lage dar, wenn sie Samuel das Volk vor einem Königtum warnen lassen, das die eigene Machtentfaltung als die oberste Maxime seines Handelns betrachtet<sup>11</sup>.

Die in 1Sam 8 so betont hervortretende innenpolitisch motivierte Ablehnung des Königtums begegnet, wie Boecker aufmerksam macht, innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes an dieser Stelle nicht zum erstenmal. Es wird hier ein Gedanke aufgenommen, der schon vorher in Ri 9 und dort speziell in der *Jothamfabel* (V. 8-15) eine wichtige Rolle gespielt hat. Die Stelle ist für die Thematik der Beurteilung des Königtums von nicht geringer Bedeutung. Das Königtum wird nämlich in der Jothamfabel als eine unnütze Einrichtung gekennzeichnet. Die wertvollen Glieder der Gesellschaft — in der Fabel sind sie durch die wichtigsten Fruchtbäume des palästinensischen Kulturlandes dargestellt, nämlich durch den Ölbaum, den Feigenbaum und den Weinstock — sind sich zu schade dafür. Sie wollen nicht eine Tätigkeit ausüben, die keinen Nutzen bringt, sondern für die anderen nur eine Belastung ist. Als dann schließlich der Dornstrauch, der ohnehin nichts Gescheites zu tun hat, das Königtum erhält, wird deutlich, wie schlimm sich diese Belastung auswirkt. Wenn nämlich ein Nichtsnutz an die Macht kommt, ist das immer eine gefährliche Sache. Nützen kann dieser König gar nichts; seine Aufforderung, sich in seinem Schatten zu bergen, ist reine Ironie. Denn das Gegenteil ist der Fall: das schnell aufbrennende Feuer aus dem Dornesträuch wird zur Gefahr selbst für den mächtigsten Baum im Orient; die Zeder des Libanon<sup>12</sup>. Buber hat die Jothamfabel als die stärkste antimonarchische

<sup>11</sup> Boecker, aaO. 26 f. — Auf die Frage, woher die Deuteronomisten das Material in 1 Sam 8, 11-17 für ihr abschreckendes Bild von einem Königtum genommen haben, das nach dem Willen des Volkes ein Königtum sein sollte, wie es „alle Völker“ haben, antwortet K. H. Bernhardt — wohl zu Recht — mit einem Hinweis auf die Erfahrung Israels mit dem Königtum Salomos und auf das Vorgehen dieses Königs bei der inneren Organisation seines Reiches (Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament, Leiden 1961, 168 f.).

<sup>12</sup> Vgl. Boecker, aaO. 27; H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9 (1954) 204 f.

Dichtung der Weltliteratur bezeichnet. Sie ist nach ihm das Gegenstück zum Gideonspruch. Denn ohne den Gideonspruch kann die Jothamfabel anarchistisch verstanden werden; in den straffen Zusammenhang des Richterbuches eingefügt, wirkt sie jedoch wie eine Erläuterung zu jenem grundsätzlichen Manifest<sup>13</sup>.

In der Tat kann sich das Gottesvolk, das sich zu Jahwe als seinem Retter bekennt, keine Gesellschaftsordnung gutheißen, in der sich der Mensch zum absoluten Herrn seiner Mitmenschen macht. Das widerspricht der Auffassung des Jahweglaubens von der Würde des Menschen und seiner Berufung zur Gottesherrschaft. Denn das ist doch der Sinn der göttlichen Rettungstat in Ägypten gewesen, daß Jahwe seinem Volk durch die Herausführung aus dem Haus der Knechtschaft (Ex 20,2) den nötigen Freiheitsraum verschafft hat, damit sich die Gottesherrschaft entfalten könne. Für israelitisches Empfinden muß daher eine Gesellschaftsordnung, in der sich ein Herrscher an Jahwes Stelle setzt — ganz gleich, ob er sich dabei nach Art des sakralen Königtums mit einem religiösen Nimbus umkleidet oder ob er sein Amt konsequent diesseitig versteht —, nicht nur in sich als ein Triumph menschlicher Nichtswürdigkeit erscheinen; sie muß auch, was die Regierungspraxis angeht, als eine direkte Behinderung der dem Menschen von Jahwe in Aussicht gestellten Freiheit angesehen werden.

Nach all den kritischen Äußerungen, die in 1Sam 8 über das Königtum gefallen sind, überrascht der Schlußvers des Kapitels; dort erhält nämlich Samuel von Jahwe den Auftrag, das Königtum in Israel einzuführen (V. 22). Hier kommt, wie Boecker bemerkt, ein Grundgedanke der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums zum Vorschein, wonach das Königtum im Gottesvolk keineswegs grundsätzlich abzulehnen ist. Es geht vielmehr auf eine ausdrückliche Setzung Jahwes zurück und erhält von daher seine religiöse Würde<sup>14</sup>.

Auf dem negativen Hintergrund der Kritik am Königtum, wie sie in 1Sam 8 zum Ausdruck gekommen ist, läßt sich daher auch, und zwar ganz im Sinne eines Propheten wie Samuel, zumindest andeutungsweise ein positives Bild vom Königtum zeichnen. Das Königtum ist danach der im politischen Bereich sich auswirkende Dienst an der Gottesherrschaft. Durch die Wahrung von Recht und Gerechtigkeit und vor allem durch den Schutz der Schwachen und Unterdrückten soll das Königtum den Freiheitsraum schaffen, in dem sich das Bekenntnis des Gottesvolkes zu Jahwes Herrschaft erfüllen kann. Da jedoch das Königtum als solches institutionellen und nicht charismatischen Charakter hat, anderseits aber das charis-

<sup>13</sup> M. Buber, Königtum Gottes, in: Werke II (München 1964) 485-723. 562 f.

<sup>14</sup> Boecker, aaO. 35.



matische Wirken mittlerischer Zeugen für die Gottesherrschaft in der Welt schlechthin konstitutiv ist, bedarf es beim Königtum des ständigen Hinhörens auf die prophetische Weisung<sup>15</sup>. Nur so bleibt es auf die Dauer davor bewahrt, in Despotie und Tyrannei zu degenerieren.

## 2. Jesajas Wehe über Assur, die gottwidrige Weltmacht (Jes 10)

Im Jahre 745 v. Chr. bestieg Tiglatpileser III. den assyrischen Königsthron. Ihm war es beschieden, das neuassyrische Reich nach energischen Ansätzen seiner Vorgänger auf den Gipfel seiner Macht zu führen und zu einem Großreich von Weltgeltung zu machen. Zwar hatten schon die assyrischen Könige im 9. Jahrhundert beträchtlich über das alte assyrische Stammland am Oberlauf des Tigris hinausgegriffen und dabei den umliegenden Staatswesen und Völkern die Stärke des assyrischen Militärpotentials wirksam vor Augen geführt. Doch blieb diesen Unternehmungen der durchschlagende Erfolg noch versagt; die innere und äußere Stabilität Assurs war noch nicht so gefestigt, daß es die beherrschende Rolle im Kampf der Mächte hätte spielen können. Mit Tiglatpileser III. Regierungsantritt änderte sich jedoch das Bild von Grund auf. Unter ihm schickte sich Assur allen Ernstes an, ein Weltreich zu errichten. Denn Tiglatpileser III. brachte System, Konzentration und Konsequenz in die assyrischen Eroberungen und schuf so die Voraussetzungen für den beispiellosen Aufstieg des Assyrierreiches, der die Welt des Alten Orients auf ein Jahrhundert in Atem gehalten hat<sup>16</sup>.

Fast gleichzeitig mit dem Regierungsantritt Tiglatpilesers III. und dem Aufstieg Assurs zur Weltmacht erfolgte in Jerusalem die Berufung des Propheten Jesaja (Jes 6). Die Koinzidenz der Ereignisse ist nicht ohne Belang für das Verständnis der jesajanischen Prophetie. Denn Jesaja sah in dem Vordringen der Weltmacht Assur, insofern es die beiden Reiche Israel und Juda betraf, zunächst die Auswirkungen des von ihm und anderen Propheten längst angedrohten Zorngerichts Jahwes über das Gottesvolk. Doch je stärker sich mit der Zeit der Blick des Propheten auf die Vollendung des göttlichen Ratschlusses richtete, nämlich auf die Schaffung eines neuen Gottesvolkes von Zion, und je mehr er die Bewegungen in der Geschichte nach ihrem Beitrag zu dieser Vollendung bemaß, desto fragwürdiger mußte ihm das Gebaren der Weltmacht Assur er-

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch G. Sauer, Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels. ThZ 27 (1971) 1-15. 13.

<sup>16</sup> Vgl. H. Donner, Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda, Leiden 1964, 1 f.; J. Bright, Geschichte Israels, Düsseldorf 1966, 269 ff.

scheinen, die Jahwe als ein Werkzeug seiner Strafgerechtigkeit in Dienst genommen hatte. Die brutale Vernichtung des Nordreiches Israel und die Deportation seiner Bevölkerung nach dem Fall Samarias im Jahre 721 v. Chr., aber auch der fortgesetzte politische Druck auf Juda, der in der Belagerung Jerusalems durch Sanherib im Jahre 701 v. Chr. seinen Höhepunkt finden sollte, waren Ereignisse, die Assur in den Augen des Propheten immer mehr zu einer tödlichen Gefahr für das Gottesvolk werden ließen. Die Frage nach der Rolle der Weltmacht im Heilsplan Jahwes spitzte sich, wie Eichrodt sagt, für Jesaja und seine glaubenstreuen Anhänger in quälender Weise zu. Der einschränkungslose Sieg der Weltmacht Assur, das trat damals unverhüllt zutage, schloß das von Jesaja verkündete Gottesreich unweigerlich aus. Daß Assur nur als Werkzeug der Strafgerechtigkeit Jahwes seine Tat vollbringe, das konnte nicht mehr als zutreffende Deutung des Weltgeschehens gelten. Wenn der Prophet nicht mehr zu Assurs Gebaren zu sagen hatte, dann mußte alles im Dunkel versinken<sup>17</sup>.

In Jes 10 gibt der Prophet in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung die Antwort auf Assurs Rolle im Heilsplan Jahwes. Es macht darum nach Eichrodt die einzigartige Bedeutung dieses Kapitels aus, daß hier dem *Gegensatz von Gottesreich und Weltreich* in die Tiefe nachgegangen wird und daß dabei das Verhältnis Jahwes zu den Weltvölkern in ein neues Licht rückt<sup>18</sup>.

Jesaja spricht zunächst von der Werkzeugfunktion Assurs im Heilsplan Jahwes. Als Werkzeug der Strafgerechtigkeit Jahwes sollte die aufstrebende Weltmacht Assur das schuldbeladene Gottesvolk züchtigen (V. 5-6). Die positive Beurteilung Assurs, wie sie in dieser Aussage begegnet, gründet auf dem Glauben, daß Jahwe als der unumschränkte Herr seiner Schöpfung auch die nichtisraelitischen Völker in seinen Dienst nehmen kann. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß Assur nicht im geringsten gewillt ist, den Hoheitsanspruch Jahwes anzuerkennen: „Es aber denkt nicht so, und sein Herz ist nicht so gesinnt, denn nur Vernichtung hat es im Sinn und auszurotten nicht wenige Völker“ (V. 7). Auffallend ist hier die Charakterisierung der Weltmacht in ihrer typischen Erscheinung. Sie scheint derart von einem einheitlichen Willen bestimmt zu sein, daß geradezu von ihrem Herzen gesprochen werden kann<sup>19</sup>. Die Weltmacht

<sup>17</sup> W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1-12*, Stuttgart 1960, 124. — Weitere Literatur: H. Wildberger, *Jesaja*, BK X, Neukirchen 1965 ff.; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, Bd. I, Zürich 1966; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja* (Kap. 1-12), ATD 17 (1960); V. Herntrich, *Der Prophet Jesaja* (Kap. 1-12), ATD 17 (1957).

<sup>18</sup> Eichrodt, aaO. 124.

<sup>19</sup> Herntrich, aaO. 193.

als solche, und nicht mehr ein einzelner König, emanzipiert sich von Jahwes Autorität. Anders ausgedrückt: der Staat als Staat entzieht sich hier dem Herrschaftsanspruch Jahwes, der, wie die selbstverständliche Rede von Assurs Werkzeugfunktion verrät, grundsätzlich vom Staat beachtet zu werden verlangt. Am faktischen Verhalten Assurs erkennt der Prophet, daß die Weltmacht vor Jahwe kein Werkzeug mehr sein will. Die Absicht der Weltmacht ist nämlich auf die Ausrottung und die Vernichtung nicht weniger Völker gerichtet, wobei mit dem Ausdruck „nicht wenige Völker“ die Maßlosigkeit des Eroberers angedeutet wird<sup>20</sup>. Ein roher Vernichtungstrieb, der durchaus nicht die notwendige Begleitererscheinung, sondern die schuldhafte Entartung der Kriegführung ist, offenbart die Auflehnung des Werkzeugs gegen seinen Gebraucher<sup>21</sup>. Wie eine freigelassene, blutrünstige Bestie lebt Assur in einer maßlosen Vernichtungsorgie seine Raubtiertriebe aus und schreitet dabei über alle Grenzen hinweg, die das Rechtsempfinden dem Völkermord gesetzt hat<sup>22</sup>.

Die Auflehnung Assurs gegen seine Funktion als Werkzeug im Heilsplan Jahwes ist nicht einfach ein Akt des Ungehorsams; sie ist vielmehr der Ausdruck eines tiefsitzenden Hochmuts, der, wie die Darstellung Jesajas andeutet, widergöttliche Züge hat. Denn so tönt es von Assur: „Sind nicht meine Fürsten alle Könige? Ist es nicht Kalno ergangen wie Karkemisch? Nicht Hamat wie Arpad? Nicht Samaria wie Damaskus“ (V. 8-9)? In typischer Weise proklamiert Assur den Herrschaftsanspruch der gottfeindlichen Weltmacht. „Der Prophet nennt nicht den Namen des Assyrierkönigs, den er hier zitiert. Es handelt sich nicht um die Zitierung einer bestimmten Regierungserklärung oder eines Siegesberichtes, mögen wir auch aus den Annalen der assyrischen und babylonischen Könige wissen, daß sie in diesen Berichten ähnlich geredet haben. Es ist das Reden des Herrschers der Weltmacht. So hat Tiglath-Pileser geredet — so Sargon, Sanherib — Nebukadnezar. Auf die Namen kommt es nicht an. Es wird bis an die Wurzeln eine Haltung aufgedeckt, in der sich der Mensch als letzte Größe, als Herr aller Herren versteht<sup>23</sup>.“ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die sprachliche Form des Herrschaftsanspruches der Weltmacht. Assur verkündet nicht, sondern es fragt und fordert mit seiner Frage die ganze Welt heraus<sup>24</sup>. In dem Schicksal der aufgezählten Städte läßt Assur dabei durchblicken, daß es vollkommen

<sup>20</sup> Herntrich, aaO. 193.

<sup>21</sup> Eichrodt weist in diesem Zusammenhang auf die in den assyrischen Königsannalen bezeugte außerordentliche Grausamkeit der Kriegszüge Sanheribs hin, die wohl den geschichtlichen Erfahrungshintergrund für die Charakteristik Assurs bei Jesaja bilden (aaO. 125).

<sup>22</sup> Wildberger, aaO. 396.

<sup>23</sup> Herntrich, aaO. 193.

<sup>24</sup> Herntrich, aaO. 193.

nutzlos ist, sich gegen den Riesen unter den Völkern zu sperren und eine Eigenexistenz für sich zu beanspruchen<sup>25</sup>. Für das Gottesvolk entsteht dadurch eine bedrohliche Situation. Wie nämlich die Steigerung in der Reihe der aufgezählten Städte zeigt, die auf die Nennung Samarias abzielt und damit auf den Bereich des Gottesvolkes übergreift, ist Assur nicht gewillt, vor den Grenzen Jerusalems haltzumachen. Das unaufhalt-same Vorrücken Assurs von Norden nach Süden ruft nämlich die Vorstellung des nördlichen Feindes hervor, mit dem die alttestamentliche Überlieferung seit ältesten Zeiten den Feind des Herrn vom Zion umschreibt<sup>26</sup>. Assur wird somit in der Darstellung des Propheten Jesaja zum Inbegriff einer heidnischen Weltmacht, die aus widergöttlicher Auf-lehnung heraus den Herrschaftsanspruch Jahwes, wie er durch die Of-fenbarung seines Königtums in dieser Welt sichtbar geworden ist, radical in Frage stellt<sup>27</sup>.

Die hochmütige Auflehnung der Weltmacht gegen ihre Werkzeug-funktion im göttlichen Heilsplan ist in der Verabsolutierung ihres Da-seins vor der alles verfügenden Schöpfermacht Jahwes begründet. Assur ist nämlich gewillt, nicht in Abhängigkeit von dem Schöpfergott Jahwe, sondern in eigener, die Verfügungsgewalt Jahwes sogar grundsätzlich ausschließender Vollmacht die Weltherrschaft zu erlangen. Darum kann Assur nicht anerkennen, daß der gewaltige Machtzuwachs bei den ver-schiedenen Eroberungskriegen mit seiner Funktion als Werkzeug im Heilsplan Jahwes zusammenhängt. Assur meint vielmehr: „Durch die Kraft meiner Hand habe ich es vollbracht und durch meine Weisheit, denn ich bin klug“ (V. 13a). Die Weisheit der Weltmacht steht hier im Gegen-satz zu der Weisheit Jahwes, die sich in seinem Heilsplan Ausdruck ver-schafft. Denn die Weltmacht hat ihren eigenen Plan; seine Legitimation liegt im Erfolg: „Ich beseitigte die Grenzen der Völker und plünderte ihre Schätze, ich stieß wie ein Held die Thronenden hinab. Wie nach einem

<sup>25</sup> Eichrodt, aaO. 127.

<sup>26</sup> So schon 2 Sam 24. Zur Vorstellung von einem Feind aus dem Norden vgl. A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Helsinki 1943; B. S. Childs, *The Enemy of the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959) 187-198.

<sup>27</sup> So lauten die folgenden, von manchen Erklärern nicht für ursprünglich gehaltenen Verse: „Wie meine Hand nach den Königreichen der Götter gegriffen hat, deren Bilder doch zahlreicher waren als die (Bilder) von Jerusalem und Samaria, fürwahr, sollte ich da nicht, wie ich Samaria und seinen Götterbildern getan habe, auch Jerusalem und seinen Götzen tun? (V. 10-11)?“ Der Assyryer sieht in der Niederlage der einzelnen Länder und Mächte einen Beweis für die Machtlosigkeit ihrer Götter, die ihre Verehrer nicht wirksam schützen können. Durch diese Erfolge ist die Weltmacht aber so verblendet, daß sie Jahwe in eine Linie mit den Götzen stellt und so schon in gotteslästerlicher Weise das Ende Jerusalems und seines Gottes besiegelt sieht.



Vogelnest griff meine Hand nach dem Reichtum der Völker; wie man verlassene Eier einrafft, so habe ich die ganze Erde eingerafft. Und niemand war da, der mit dem Flügel schlug, der den Schnabel aufsperrte und piepste“ (V. 13b-14). In hemmungsloser Machtentfaltung hat Assur ein Weltreich aufgebaut. Seine imperialistische Politik hat dabei das Lebensrecht der Völker mißachtet, die innerhalb der ihnen von Gott zugewiesenen Grenzen wohnen (Dt 32,8). Länder und Völker sind für Assur wie verlassene Eier gewesen, die man nur einzusammeln braucht. Skrupellos hat sich die entartete Weltmacht über das Recht der Völker hinweggesetzt, wenn die vergötzte eigene Macht und die Notwendigkeit des von ihr selbst deklarierten Fortschritts es erforderten.

Am Beispiel Assurs, das sich in widergöttlichem Hochmut gegen seine Werkzeugfunktion im Heilsplan Jahwes auflehnt, hat Jesaja sehr eindrucksvoll auf die *Dämonie des sich selbst verabsolutierenden Staates* hingewiesen. Durch die imposanten Erfolge bei der Ausschaltung seiner politischen Gegner wird dieser Staat von einer solchen Verblendung befallen, daß er der Versuchung der Macht völlig erliegt. Anstatt sich mit der Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung in seinem Herrschaftsbereich zu begnügen, erstrebt er aus einem unersättlichen Drang heraus die immer größere Ausdehnung seiner Macht. Sein Vorgehen bei dieser Expansion ist von Totalitarismus und Nihilismus gekennzeichnet. Das einzige, wirklich ernstzunehmende Hindernis stellt sich diesem Staat auf dem Weg zur absoluten Weltherrschaft in dem Gottesreich entgegen, das den Endpunkt der Wege Jahwes mit seinem Volk markiert. Die Auseinandersetzung des sich selbst verabsolutierenden Staates mit dem Gottesvolk in der Geschichte hat deshalb, weil es sich hierbei um einen nicht nur politisch „gefährlichen“ Gegner handelt, ein doppeltes Ziel: die Liquidation des politischen Widerstandes und die Umfunktionierung des Jahweglaubens in eine rein innerweltliche Fortschrittsideologie<sup>28</sup>.

### 3. Die Weltherrschaft des Nebukadnezar und das Problem ihrer

#### Anerkennung (Jer 27)

Im Jahre 594 v. Chr. war eine Gesandtschaft der Nachbarstaaten Judas aus Edom, Moab und Ammon sowie aus den phönizischen Küstenstädten Tyrus und Sidon nach Jerusalem gekommen, um offenbar dort mit dem König Zidkija von Juda zusammen die Vorbereitung eines Aufstandes gegen Nebukadnezar, den König von Babel, in die Wege zu leiten. Der Anlaß zu diesem tollkühnen Plan ist nicht mehr genau zu be-

<sup>28</sup> In Jes 10 hat der Prophet für seine Zeit schon auf das theologische und politische Phänomen hingewiesen, das im Neuen Testament als Antichrist bezeichnet und dargestellt wird.

stimmen. Nach Rudolph wird man in der Erinnerung an frühere derartige Komplote der vorderasiatischen Kleinstaaten nicht fehlgehen, wenn man hier die Aufreizungen Ägyptens im Spiel sieht; denn Ägypten war sozusagen naturnotwendig der Gegner jeder Großmachtbildung in Mesopotamien. Ermutigend mag, wie Rudolph hinzufügt, auch die Nachricht von einer Rebellion gewirkt haben, deren sich Nebukadnezar im 10. Jahr seiner Regierung (also 595/4 v. Chr.) im eigenen Land zu erwehren hatte<sup>29</sup>. Jedenfalls darf man mit gutem Grund annehmen, daß die Konferenz der ausländischen Gesandten in Jerusalem die Gemüter mächtig erregte und daß die politische Entscheidung, ob man den Aufstand gegen Babel beginnen solle, das Tagesgespräch der Bevölkerung war. Ging es doch für das Gottesvolk neben seiner Hoffnung auf politische Unabhängigkeit auch um die Frage, ob die Folgen der ersten Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar im Jahre 597 v. Chr., nämlich die Deportation eines Teiles der Bevölkerung und der Raub wertvoller Tempel Einrichtungen, wieder aufgehoben werden könnten.

In diesem für Juda so entscheidenden Augenblick tritt Jeremia auf und greift mit einem besonderen Wort Jahwes in die konkrete geschichtliche Situation ein. Gott hat ihm den Auftrag gegeben, aus Hölzern und Stricken sich ein Joch anzufertigen und auf seinen Nacken zu legen, wie man es den Rindern beim Pflügen und Dreschen aufzulegen pflegte (V. 2). Die für unser Empfinden etwas bizarre Symbolhandlung soll die Botschaft Jahwes nicht nur sinnfällig veranschaulichen, sondern auch wirkkräftig unterstützen. Gott lehnt nämlich, wie Jeremia verkündet, den geplanten Aufstand ab und verlangt, daß man sich Nebukadnezar, dem Werkzeug seines Gerichtes, ohne Vorbehalt unterwirft. Mit dem Auftreten des Jeremia unter den Jochstangen wird daher nach Kraus das Gericht Jahwes zu einem sichtbaren Faktum. Denn Jahwes Beschluß, den Jeremia leibhaftig darstellt, wird zur Tat werden; das Unabwendbare tritt dann in Erscheinung. Das bedeutet aber, wie Kraus hervorhebt, daß die Botschaft des Propheten in einem neuen Licht erscheint. Jeremia äußert keine politischen Meinungen oder Ratschläge; er mischt sich nicht in einer Überschreitung seiner Kompetenzen in die Entscheidungen der Staatsmänner ein. Seine Botschaft begleitet vielmehr das von Gott her geleitete Geschehen<sup>30</sup>.

Auf Jahwes Anordnung hin soll Jeremia den fremden Gesandten den folgenden Auftrag ausrichten: „So spricht Jahwe der Heerscharen, der Gott

<sup>29</sup> W. Rudolph, Jeremia, HAT 12, 1968, 173. Vgl. auch A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia, ATD 20/21, 1955; H. J. Kraus, Prophetie in der Krisis, Neukirchen 1964.

<sup>30</sup> Kraus, Prophetie in der Krisis, 63.

Israels: Sagt zu euren Gebietern: Ich bin es, der die Erde erschaffen hat samt den Menschen und Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft und meinen hoherhobenen Arm, und ich gebe sie, wem ich will. Jetzt überliefere ich all diese Länder in die Hand meines Knechtes, des Königs Nebukadnezar von Babel; selbst die Tiere des Feldes mache ich ihm dienstbar. Dienen sollen ihm alle Völker, ihm, seinem Sohn und seinem Enkel, bis auch für sein eigenes Land die Zeit kommt, daß große Völker und mächtige Könige es knechten. Will aber ein Volk oder Reich dem König Nebukadnezar von Babel nicht dienstbar sein und seinen Nacken nicht unter das Joch des Königs von Babel beugen, so werde ich mit Schwert, Hunger und Pest dieses Volk heimsuchen — Wort Jahwes —, bis ich es in seine Hand ausgeliefert habe. Ihr aber hört nicht auf eure Propheten, Wahrsager, Träumer, Zeichendeuter und Zauberer, wenn sie euch sagen: Ihr werdet dem König von Babel nicht dienstbar werden. Denn Lüge weissagen sie euch, und damit vertreiben sie euch aus eurer Heimat; denn ich verstoße euch, so daß ihr zugrunde geht. Das Volk aber, das seinen Nacken unter das Joch des Königs von Babel beugt und ihm dienstbar ist, lasse ich ungestört auf seinem heimatlichen Boden — Wort Jahwes; es kann ihn bebauen und auf ihm wohnen“ (V. 4-11).

Warum vertritt Jeremia hier eine „Erfüllungspolitik“? So fragt Rudolph und meint, Jeremia tue das einmal deswegen, weil er politisch kein Kind war, und weil er gegenüber allen chauvinistischen Fanfaren einen klaren Blick für die Tatsachen behielt; darum erkannte er, daß der geplante Aufstand gegen den Großkönig von Babel von vorneherein zum Scheitern verurteilt war. Rudolph fährt aber dann fort: Trotzdem wäre es falsch, Jeremias Haltung rein aus politischen Überlegungen herzuleiten. Jeremia war nicht Politiker, sondern Prophet; er beurteilte aus seiner Verbundenheit mit Jahwe die Lage. So gibt Jeremia denn hier auch nur religiöse Gründe an (V. 5 f.)<sup>31</sup>. Mit Recht hat Kraus hierzu bemerkt, daß in dieser und vielen anderen Erklärungen sichtbar wird, wie unzureichend die Kategorien sind, von denen die Interpretation des Propheten ausgeht. Im abendländischen Denken sind nämlich die beiden Größen Politik und Religion so weit auseinandergetreten, daß es Mühe macht, sie bei der Deutung der Prophetie in irgendein zureichendes Verhältnis zueinander zu bringen. Die innere Zerspaltung des Denkens hat darum zwei eigenständige Sphären gebildet: den autonomen Bereich der Politik und den Frömmigkeitsbereich der Religion. Altes und Neues Testament kennen aber nur eine einzige Wirklichkeit, auf die Glauben und Denken bezogen sind: die Herrschaft Gottes. Das ist auch bei der Interpretation der Botschaft zu beachten, die Jeremia den ausländischen Gesandten im Auf-

<sup>31</sup> Rudolph, aaO. 174.

trag Jahwes übermittelt. Jeremia ist eben kein *homo religiosus*, bei dem abzuschätzen wäre, welches Quantum nüchtern-politischer Überlegung im Spiel ist und wie stark die religiösen Gründe seiner Argumentation sind. Er ist Prophet, und das heißt: die Wirklichkeit im Licht der Herrschaft Jahwes sehen und unter den Eröffnungen des Herrn der Geschichte die politischen Realitäten frei von allen vermessenen Plänen und selbstherrlichen Unternehmungen der Menschen so erkennen, wie sie tatsächlich beschaffen sind. Der Entscheidungsruf, der von der Prophetie ausgeht, ist nur von diesen Voraussetzungen aus zu verstehen<sup>32</sup>.

Weil Jeremia nicht als Politiker, sondern als Prophet die Weltlage beurteilt, deshalb beginnt er seine Botschaft an die fremden Gesandten mit einer scheinbar weit ausholenden, in Wirklichkeit aber sehr gezielten theologischen Fundierung. Er setzt bei dem Schöpfungsgedanken ein, der damals im ganzen Vorderen Orient bekannt war und dessen Verständnis er deshalb auch bei den fremden Gesandten als Anhängern anderer Religionen voraussetzen konnte. Aus der Tatsache nun, daß Jahwe die ganze Welt erschaffen hat, leitet sich seine Vollmacht ab, über alle Kreaturen frei zu verfügen. Schöpfung und Geschichte greifen ineinander. In der Freiheit des göttlichen Schöpferwillens liegt deshalb der Grund dafür, daß Gott im Laufe der Geschichte die Macht auf dieser Welt immer wieder in anderer Menschen Hände legt<sup>33</sup>. So hat er, wie Jeremia sagt, im gegenwärtigen Augenblick den Nebukadnezar zur Weltherrschaft bestimmt und ihm die Macht über die Länder des Vorderen Orients gegeben, damit sie dem König von Babel dienen. Wenn Jeremia in diesem Zusammenhang sogar die Tiere des Feldes erwähnt, dann soll damit offenbar die Totalität der Herrschaftsbefugnisse veranschaulicht werden, die dem Großkönig von Babel zugefallen sind.

Wie ist nun Jeremia zu der allem nationalen Denken widersprechenden Gewißheit gelangt, daß Nebukadnezar nach Jahwes Willen der uneingeschränkte Herr der von Jerusalem aus überschaubaren Welt geworden ist? Rudolph antwortet: dadurch, daß Jeremia ganz ernst macht mit dem Glauben an Jahwe als den Gott der Weltgeschichte. Darin, daß Nebukadnezar durch die Schlacht von Karkemisch im Jahre 605 v. Chr. Herr über ganz Vorderasien und damit vom Jerusalemer Standpunkt aus Herr der Welt wurde, sah der Prophet Jahwes Tat. Daran machte ihn auch das israelitische Erwählungsdogma nicht irre, denn dieses hatte Jahwe eben jetzt durch seine Geschichtslenkung korrigiert<sup>34</sup>. Hierzu macht Kraus die kritische Anmerkung, ob es wirklich nur die empirische Kenntnissnahme

<sup>32</sup> Kraus, Prophetie in der Krisis, 74 f.

<sup>33</sup> Weiser, aaO. 248.

<sup>34</sup> Rudolph, aaO. 175.



der Geschichtslenkung Jahwes gewesen ist, aus der Jeremia die Vollmacht seiner Eröffnung gezogen hat. Muß nicht, so fragt Kraus, von der Tatsache ausgegangen werden, daß am Anfang der Wirksamkeit des Propheten die drohende Vision vom Feind aus dem Norden stand, die in ihrer unheimlichen Unbestimmtheit lange Zeit auf ihre Erfüllung wartete und dann durch das Auftreten des babylonischen Großkönigs ihre Bestätigung erfuhr. Aber auch diese Überlegung, so fährt Kraus fort, reicht nicht aus; denn es hätte ja durchaus möglich sein können, daß die frühere Gerichtsdrohung mit dem ersten Auftreten Nebukadnezars und der Deportation des Jahres 597 v. Chr. nicht nur ihre Erfüllung, sondern zugleich auch ihren Abschluß gefunden hätte. Wie kommt Jeremia dazu, eine Herrschaft des Nebukadnezar anzusagen, die fortwährt? Hier ist doch wohl, sagt Kraus, eine Eröffnung vorauszusetzen, die der Prophet von Jahwe empfing<sup>35</sup>.

In der Tat: zwei Momente in der Rede des Propheten weisen mit Deutlichkeit auf eine solche Eröffnung hin. So zeigt die Benennung Nebukadnezars als Knecht Jahwes, daß für Jeremia gerade nicht der politische Anspruch des Babylonierkönigs auf Weltherrschaft zur Diskussion steht. Mit der Benennung als Knecht Jahwes wird nämlich ein Auftrags- und Dienstverhältnis umschrieben, um das Nebukadnezar zwar persönlich nicht weiß, das aber gleichwohl von Gott her gesehen sein ganzes Wirken bestimmt. Danach hat der babylonische Herrscher als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit eine besondere Funktion im Heilsplan Jahwes. Und weiter: um einer Verwechslung von Gottes- und Menschenmacht vorzubeugen, sagt Jeremia, daß auf Anordnung Jahwes die Dauer der babylonischen Weltherrschaft auf drei Generationen beschränkt ist. Wer sich also jetzt dem Joch Babels fügt, unterwirft sich dem aktuellen Walten Jahwes in der Geschichte.

Die Anerkennung der Realitäten, die Jeremia von seinen Zuhörern im Namen Jahwes verlangt, bezieht sich demnach nicht auf die Erfolge der imperialistischen Großmachtpolitik Babels. Die Faktizität der politischen Ereignisse als solche hat noch keine Verbindlichkeit. Erst die Wertung dieser Ereignisse im Glauben, wie sie durch die Botschaft des Jeremia ermöglicht wird, hat die nötige Verbindlichkeit und bildet darum für seine Zuhörer die Grundlage ihrer Entscheidung.

## II. Zusammenfassung und Ausblick

Nur wenige Beispiele prophetischer Stellungnahme zu politischen Vorgängen und Einrichtungen sind in der bisherigen Untersuchung zur

<sup>35</sup> Kraus, Prophetie in der Krisis, 71 f.

Sprache gekommen. Aber auch diese wenigen Beispiele vermitteln schon einen bezeichnenden Einblick in das Verhältnis von Prophet und Politik, wie es die alttestamentliche Überlieferung sieht.

### 1. Die Konfrontation der Politik mit Jahwe

Die angeführten Beispiele haben gezeigt, daß die Propheten Kritik an politischen Vorgängen und Einrichtungen üben, die für Israel und die Völker des Alten Orients von höchster Aktualität gewesen sind. Und doch wollen diese Propheten keine Politiker im eigentlichen Sinn des Wortes sein. Sie verfolgen zwar das politische Geschehen in Israel und der umliegenden Völkerwelt mit angespannter Aufmerksamkeit und entwickeln dabei auch eine eigene politische Meinung. Aber der Grund, warum sie in der Öffentlichkeit zu politischen Fragen ihre Stimme erheben, ist nicht darin zu sehen, daß sie als Wortführer politischer Parteien und Interessengruppen oder gar als Herolde einer neuen Gesellschaftsordnung auftreten, sondern daß sie Zeugen des Kommens Jahwes in der Geschichte und seiner Herrschaft in Israel sind. Die Konfrontation der Gesellschaft und ihres politischen Gebarens mit diesem Gott Jahwe und seinem Werk: das ist das Anliegen der Propheten, wenn sie in der Öffentlichkeit zu politischen und gesellschaftlichen Fragen Stellung beziehen. Ihre Aussagen sind deshalb der Intention nach keine subjektiven Einzelbeiträge zur Analyse der Gegenwart; sie sind vielmehr Aufweis von Schuld und Verfehlung vor dem Forum und aus dem Mund Jahwes<sup>36</sup>.

Die Bedeutung dieser prophetischen Stellungnahmen wird jedoch erst in ihrer ganzen Tragweite erkennbar, wenn man sie auf dem Hintergrund der altorientalischen Auffassung vom Staat sieht; denn diese Auffassung bestimmte von Grund auf das Verhältnis von Religion und Politik. Wenn wir heute vom Staat reden, haben wir gewöhnlich die Vorstellung eines Herrschaftsverbandes, der sich durch Souveränität bei der Regelung seiner inneren Angelegenheiten und durch Unabhängigkeit von äußeren Machteinflüssen auszeichnet. Darüber hinaus sind wir der Ansicht, daß der Staat ein festumrissenes Gebiet beherrscht, und betrachten als sein wesentliches Ziel den Schutz seiner Bürger und die Förderung ihres Wohlergehens. Diese Eigenschaften sind jedoch nach altorientalischer Auffassung, wie sie vor allem in Mesopotamien sich ihren Ausdruck verschafft hat, keiner menschlichen Körperschaft zugeordnet, sondern einer göttlichen. Denn für das altorientalische Denken ist der einzige wahrhaft souveräne und von jeder fremden Beeinflussung unabhängige Staat derjenige, den das Universum selber bildet: der von der Götterversammlung regierte Staat. Er ist zugleich auch derjenige, dem das Territorium der

<sup>36</sup> Steck, aaO. 55 f.

altorientalischen Großreiche untersteht; der Boden und die Güter des Landes gehören den Göttern. Da aber der Mensch eigens zu Nutz und Frommen der Götter erschaffen worden ist, gehört es letztlich zu seiner Bestimmung, den Göttern zu dienen. Darum kann für keine menschliche Institution das Hauptanliegen im Wohlergehen ihrer Mitglieder bestehen; sie muß in erster Linie stets das Wohl der Götter im Auge behalten<sup>37</sup>.

Für ein solches Denken, das die wesenhafte Einheit aller Lebensbereiche zur Voraussetzung hat, ist auch die Einheit von Religion und Politik eine weltanschaulich bedingte Selbstverständlichkeit. Danach sind die göttliche und die menschliche Sphäre miteinander aufs engste verbunden. Gott und Mensch gehören für die Welt konstitutiv zusammen. Deshalb unterscheidet sich das Verhalten der Götter von dem der Menschen nicht prinzipiell, sondern nur graduell. Die Folge ist, daß man die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung religiös verklärt und das politische Geschehen theologisiert. Staatliches und Göttliches, Kult und Politik bilden ein unlösbares Ineinander.

Der Jahweglaube durchbricht jedoch diesen Zusammenhang theologisch-politischer Immanenz. Mit seiner Auffassung von einem welttranszendenten Gott leitet er eine radikale Entgötterung der Welt und all ihrer Ordnungen ein. Die Folge ist eine sehr nüchterne, fast profan anmutende Auffassung vom Staat und seinen Funktionen. Im Prinzip ist dem Bereich des Politischen damit auch schon jene Autonomie zugesprochen, die ihm innerhalb der geschaffenen Ordnungen zusteht. Natürlich ist es nur eine relative Autonomie; denn der Jahweglaube schließt von seinem Gottesbegriff her die absolute Autonomie des Politischen ebenso wie die jedes anderen geschaffenen Bereiches grundsätzlich aus. Denn die Durchbrechung des für die mythischen Religionen charakteristischen Zusammenhangs theologisch-politischer Immanenz bedeutet für den Jahweglauben noch lange nicht, daß jetzt der Staat und das politische Geschehen in eine Situation weltanschaulicher Neutralität entlassen sind. Die Auffassung von der Weltlichkeit der Welt besagt nicht, daß die Schöpfung in einer unvermittelten Beziehungslosigkeit zu ihrem Schöpfer hin existiert. Denn ohne dem Glauben an einen welttranszendenten Gott einerseits und der Auffassung von einer radikal entgötterten Schöpfung andererseits auch nur den geringsten Abbruch zu tun, besteht eine reale Beziehung der Welt zu Jahwe, die in ihrer Eigenart als Schöpfung dieses Gottes gründet. Diese Beziehung ist die fundamentale Voraussetzung für den Glauben der Propheten, daß von der in göttlicher Freiheit vollzogenen Selbsterschließung

<sup>37</sup> Vgl. Th. Jacobsen, Mesopotamien, in: Frankfort-Wilson-Jacobsen, Frühlicht des Geistes. Wandlungen im Weltbild des Alten Orient, Stuttgart 1954, 136-241. 204 f.

Jahwes und ihrer Annahme durch den Menschen das Heil der ganzen Schöpfung abhängt.

So lehren die Propheten bei ihrem Versuch, die Gesellschaft und das politische Geschehen mit Jahwe zu konfrontieren, daß der Gott der Offenbarung das Gefüge der ganzen Gesellschaft trägt und auch ihre Ordnungen setzt. Alles Geschaffene unterliegt der Forderung Jahwes nach Recht und Gerechtigkeit, einer Forderung, die als Naturrecht grundsätzlich von jedem Menschen erkannt werden kann. Voraussetzung von seiten des Menschen ist dafür allerdings die Haltung der Gottesfurcht. Weil diese Forderung Jahwes für den wahren Fortschritt der Menschheit von ausschlaggebender Wichtigkeit ist, führt ein politisches Handeln, das sich von dem Willen Jahwes zu emanzipieren trachtet, letztlich zur Perversion und zur Korruption der ganzen Gesellschaft. Denn wie der einzelne, so bedarf auch die Gesellschaft der religiösen Bindung; aus ihr muß die gesellschaftliche und politische Entwicklung gestaltet und notfalls auch gezügelt werden<sup>38</sup>.

Die Konfrontation der Politik mit Jahwe und seiner Offenbarung führt sodann zur Entlarvung aller politischen Ideologien, die als innerweltliche Heilslehren sich dem Herrschaftsanspruch Jahwes entziehen oder gar widersetzen. Es kommt dann zu der für die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte bekannten Auseinandersetzung zwischen den wahren und falschen Propheten. Denn die Parteigänger politischer Ideologien mit Heilscharakter gelten den wahren Vertretern des Jahweglaubens als falsche Propheten. Während diese falschen Propheten die Wirklichkeit des Lebens, wie sie dem Jahweglauben sich darbietet, mit selbstersonnenen Heilslehren eifertig zudecken und so den Frevler ermutigen (vgl. Jer 23,14.17 Kgl 2,14), weisen die wahren Propheten auf die Schuldverhaftung des Menschen vor Jahwe hin und betonen, daß der Mensch unmöglich allein von seinen geschöpflichen Voraussetzungen her schon das Heil Jahwes und damit die Erfüllung all seines Glückstrebens haben kann.

Die Auseinandersetzung macht deutlich, wie Kraus sagt, daß die Frage nach der Wahrheit oder Lüge einer prophetischen Botschaft nicht einseitig auf die Zukunftsverheißung verschoben werden darf. Nur dann, wenn die Zukunftsverheißung konsequent von der Entscheidung her gesehen wird, die mit dem Aufdecken der Verfehlung fällt, wird sie nach prophetischer Auffassung sachgemäß betrachtet<sup>39</sup>. Die Konfrontation aller gesellschaftlichen und politischen Utopien mit Jahwe und seinem Werk kann daher zu einer Götterdämmerung weltweiten Ausmaßes führen. Hierbei wird dann offenbar, daß Prophetie selbst nur aus letzter prophetischer Voll-

<sup>38</sup> Steck, aaO. 55.

<sup>39</sup> Kraus, Prophetie in der Krisis, 114 f.



macht beurteilt und entlarvt werden kann; denn Prophetie wird nur durch Prophetie in ihrer Wahrheit oder Lüge erkannt<sup>40</sup>.

## 2. Die Möglichkeit der Zukunftsgestaltung

Die Frage, wie die Propheten die Möglichkeit der Zukunftsgestaltung und damit auch die Aussicht auf eine Veränderung der Gesellschaft beurteilt haben, hängt wesentlich mit der Frage nach ihrem *Geschichtsverständnis* zusammen. Eine kurze Charakterisierung dieses Geschichtsverständnisses, das ausgesprochen heilsgeschichtliche Züge trägt, ist daher sicher von Nutzen.

Geschichte als solche ist nicht denkbar ohne den Menschen; sie beginnt und endet mit ihm<sup>41</sup>. Denn Geschichte ist die Verschränkung des dem Menschen schicksalhaft Zufallenden mit der von ihm selbst geleisteten Antwort darauf. Demnach wird ein Geschehen dadurch geschichtlich, daß in ihm das spezifisch Menschliche zur Geltung kommt: Freiheit, Verantwortung, Entscheidung und damit auch die Möglichkeit absichtlicher Fehlleistung und Schuld. Andererseits ist dies aber der Grund für die wesentliche Singularität, die Unwiederholbarkeit, die Nichtvertauschbarkeit des wahrhaft Geschichtlichen und vor allem dafür, daß ein geschichtliches Ereignis auf keinerlei Weise vorausberechnet und aus dem Geschehen hergeleitet werden kann<sup>42</sup>. Die Entscheidung des Menschen, die für das Zustandekommen der Geschichte konstitutiv ist, erfolgt also im Hinblick auf eine schon vorgegebene Wirklichkeit. Nun kann aber sowohl diese Wirklichkeit wie auch die ihr zugeordnete Entscheidung des Menschen in einer Dimension gesehen werden, die den vorhandenen Weltzusammenhang schlechthin transzendiert. Der Mensch kann nämlich auf Grund seiner Geistnatur Gott erkennen und sich dabei, angeregt durch die Heilsinitiative Gottes, jener „Welt“ stellen, die im Schöpfungsplan Gottes als „der neue Himmel und die neue Erde“ (Jes 65,17 Apk 21,1) vorgesehen ist. Eine ganz andere Möglichkeit menschlicher Entscheidung und damit auch der Geschichte tut sich hier auf: es ist die der Selbsterschließung Jahwes zugeordnete Entscheidung des Glaubens, die den Prozeß der Heilsgeschichte in Gang setzt.

Von hier aus versteht man, daß die Geschichtserkenntnis der Propheten, wie Wolff sagt, zunächst als eine Erkenntnis der Geschichte von ihrer Zukunft her verstanden werden muß. Weil aber diese Zukunft durchweg als die Zukunft Jahwes, des Gottes Israels, erscheint, ist Geschichte für die Propheten das gezielte Gespräch Jahwes, des Herrn der Zukunft, mit

<sup>40</sup> Kraus, aaO. 115.

<sup>41</sup> O. Köhler, *Geschichte*, LThK 4 (1960) 777-780.

<sup>42</sup> J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, 38 f.

Israel. Hierbei ergibt sich im Verlauf der Geschichte eine Kontinuität, die weder vom Menschen noch von einem dekreterischen, unabänderlichen Willen Gottes her zu verstehen ist; die Kontinuität wurzelt vielmehr in der Selbigkeit Jahwes, der mit seinem auserwählten Volk ein zwar freies, aber nichtsdestoweniger verbindliches Gespräch führt. So kann es im Hinblick auf die Freiheit der Partnerschaft vorkommen, daß die genannte Kontinuität im konkreten geschichtlichen Ablauf unter krasser Diskontinuität zuweilen verdeckt wird. Nur das prophetische Enthüllungswort kann sie dann wieder sichtbar machen. Die Kontinuität der Heilsgeschichte wird aber erst voll verständlich, wenn man beachtet, daß in der prophetischen Eschatologie eine Analogie zu den Anfängen der Geschichte Israels in den Vordergrund tritt. Danach führt das von den Propheten bezeichnete geschichtliche Ende zu einem dem geschichtlichen Anfang entsprechenden Neubeginn. Anders ausgedrückt: die Propheten sehen die Geschichte als eine kontinuierliche Einheit an, weil sie in dem kommenden Gotteshandeln die Anfänge der Heilsgeschichte wiedererkennen, und zwar jene Anfänge, in denen schon die positive Möglichkeit der Vollendung enthalten gewesen ist. Mit der Erkenntnis der Finalität und Kontinuität der Geschichte ist aber das prophetische Geschichtsverständnis in seiner Eigenart noch nicht erschöpft. Mit Notwendigkeit bricht auch eine universalgeschichtliche Sicht auf. Denn die Propheten erkennen in Jahwe, dem kommenden Gott Israels, den einzigen Herrn der ganzen Wirklichkeit<sup>43</sup>.

Abschließend zu diesen Ausführungen über das prophetische Geschichtsverständnis soll mit Wolff zweierlei unterstrichen werden: einmal, daß ein solches Interesse an der Geschichte eigentlich nur das Nebenprodukt der prophetischen Verkündigung vom kommenden Gott ist. Weil das Reden und Handeln Jahwes ausschließlich auf konstatierbares diesseitiges Geschehen bezogen ist, wird von der prophetischen Theologie her die gesamte Wirklichkeit als Geschichte in dem dargelegten Sinn erschlossen. Zum anderen muß gesagt werden, daß nirgendwo in der Prophetie ein Geschichtsentwurf vorgelegt wird. Ihr ganzer Eifer ist darauf angelegt, vom kommenden Gott her jeweils die Gegenwart zu bestürmen. Gerade in diesem Eifer lassen aber die Propheten erkennen, daß kein Hörer ihren Gott versteht, der nicht zugleich die Wirklichkeit als Geschichte von ihm her und auf ihn zu versteht als ein Gespräch, das zunächst mit Israel stattgefunden hat, in das aber am Ende die ganze Völkerwelt einbezogen werden soll<sup>44</sup>.

Nach all dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß die Propheten gesellschaftliche und politische Maßnahmen zum Zweck der Zukunfts-

<sup>43</sup> H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, in: Gesammelte Studien zum AT, München 1964, 289-307.

<sup>44</sup> Wolff, aaO. 301 f.

gestaltung grundsätzlich anders beurteilen als die Vertreter eines nicht-offenbarungsgläubigen Geschichts- und Wirklichkeitsverhältnisses. Das gilt zunächst im Hinblick auf die Anhänger mythischer Religionen. Wenn nämlich die Propheten im Gegensatz zu der herrschenden Auffassung des Alten Orients die gesamte Wirklichkeit als Geschichte verstehen, dann spiegelt für sie diese Wirklichkeit nicht mehr ein mythisch-kosmisches Geschehen wider, bei dem alles Interesse an der zyklischen Wiederkehr des letztlich Unwandelbaren haftet. Im Horizont eines solchen vom Mythos her bestimmten Denkens hat das Bestehende Ewigkeitscharakter. Außer dem magischen Ritual, das die gleichbleibende Gültigkeit der normativen, von Göttern getragenen Urereignisse realisiert, erübrigen sich alle Maßnahmen zur Gestaltung einer noch unüberschaubaren Zukunft.

Ganz anders verhält es sich aber mit diesen Maßnahmen im Horizont eines geschichtlich bestimmten Denkens. Hier richtet sich das Interesse des Menschen auf das unvorhergesehene Faktische, auf die geschichtliche Veränderung, auf das Neue im irreversiblen Fortgang des Geschehens. Die Idee des Fortschritts auf ein zukünftiges Ziel hin gewinnt hier für den Menschen an Bedeutung. Im Wissen um seine schöpferische Veranlagung und im Vertrauen auf die ihm in der Entwicklung der Menschheit ständig zuwachsende Macht nimmt er die Gestaltung seiner Welt und damit auch seiner Geschichte selber in die Hand. Dabei kann es geschehen, daß der Sinn für die Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis verlorengeht und die Ansprechbarkeit für ein Handeln Gottes in der Geschichte verschwindet. Die Geschichte ist dann nur noch die vom Menschen in eigene Regie übernommene Evolution. Mit diesem Hinweis auf die Möglichkeit eines betont immanenten Geschichtsverständnisses, wie es etwa ein sich weitgehend atheistisch verstehender evolutionärer Humanismus vertritt, wird deutlich, daß noch lange nicht alle Maßnahmen zum Zweck der Zukunftsgestaltung, die im Horizont eines geschichtlich bestimmten Denkens für notwendig gehalten werden, auch schon im Sinn der Propheten notwendig sind. Denn Geschichte ist für die Propheten wesentlich Heilsgeschichte.

Wenn daher die *politische Theologie* bei ihrem Bemühen, die gesellschaftskritische Bedeutung der Propheten herauszustellen, den Versuch unternimmt, die prophetische Botschaft unter den Bedingungen unserer Gesellschaft und mit Berücksichtigung des Strukturwandels ihrer Öffentlichkeit zu formulieren, wobei diese Öffentlichkeit primär als Wesensmedium theologischer Wahrheitsfindung und prophetisch orientierter Verkündigung überhaupt verstanden wird, dann ist im Blick auf das besondere Geschichtsverständnis der Propheten Vorsicht geboten. Es besteht

nämlich die Gefahr, daß man den Erfahrungshorizont unserer Gesellschaft, der von den Ergebnissen und Methoden einer neopositivistischen Wissenschaft sowie von dem Selbstverständnis eines evolutionären Humanismus mitbestimmt wird, nicht nur als hermeneutischen Ort der Verkündigung bedenkt, sondern daß man gleichzeitig auch schon den Inhalt oder zumindest die Voraussetzungen dieses Erfahrungshorizontes in den theologischen Entwurf einer Zukunftsgestaltung mit einfließen läßt. In diesem Fall aber hat man die eschatologische Botschaft der Propheten zu einem bloßen Modell revolutionärer Praxis und ihr Zeugnis vom Kommen Jahwes zum bloßen Symbol des Protestes gegen menschliches Elend verflüchtigt<sup>45</sup>. Eine solche Identifizierung von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis kann aber vom prophetischen Denken her nur als ein Irrweg bezeichnet werden.

Aber auch wenn man sich bei der Herausstellung der gesellschaftlichen Bedeutung der prophetischen Botschaft von allen rein innerweltlichen Geschichtsentwürfen und Gesellschaftsutopien bewußt distanziert, bleiben immer noch schwere Bedenken bestehen. Denn die nachdrückliche Betonung des Basischarakters der Eschatologie und der Wille, die Gottes-herrschaft als eine gesellschaftsbezogene Kategorie in die Grundlage einer jeden theologischen Reflexion über die Gestaltung der Zukunft einzubringen, lassen die Frage aufkommen, ob hier noch die absolute Transzendenz des Heiles und die Eigenart seiner Vermittlung im Sinn der Offenbarungsreligion gesehen werden. Nach biblischer Auffassung besteht nämlich zwischen der Heilstat Gottes und ihrer Aneignung im Glauben ein Unterschied, der nicht dadurch aufgehoben wird, daß der sich grundsätzlich autonom wissende Mensch diese Heilstat Gottes — in partnerschaftlicher Verantwortung, versteht sich — zu einem handlungsorientierenden Selbstverständnis vereinnahmt. Der umgekehrte Vorgang, nämlich die gläubige Einbeziehung des eigenen Selbst in das vorgegebene Heilsgeschehen und die dadurch vollzogene Infragestellung dieses eigenen Selbst als Ort theologischer Orientierung wäre hier jedenfalls der richtige, das heißt der von den Propheten empfohlene Weg.

Wenn deshalb vom Offenbarungsglauben her — und darum geht es bei dem Verhältnis von Prophet und Politik — wirklich das Grundproblem aller Zukunftsgestaltung bewältigt werden soll, nämlich die Veränderung einer Gesellschaft, der man selbst angehört, oder wenn, anders ausgedrückt, die Frage ansteht, wie sich der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit vollziehen kann (Friedrich Engels), dann gibt es im Anschluß an die prophetische Botschaft nur einen Weg:

---

<sup>45</sup> Vgl. hierzu E. Gräßer, Die politische Herausforderung an die biblische Theologie, EvTh 30 (1970) 228-254.



die Konfrontation mit Jahwes Kommen in der Geschichte. Die gesellschaftskritische Funktion der prophetischen Botschaft besteht dann nicht in der Begründung eines neuen Theorie-Praxis-Verhältnisses, in dem das eschatologische Krisenbewußtsein zum historischen Bewußtsein seiner selbst kommt, sondern in der Ermöglichung des notwendigen Freiheitsraumes, den der Mensch für seinen Glauben an Jahwe, den kommenden Gott, braucht. Ein theologischer Entwurf zur Aktualisierung der prophetischen Botschaft muß darum auch die Widerstände zur Sprache bringen, die sich dem Kommen Jahwes von seiten des Menschen entgegenstellen und die nicht einfach schon in irdisch-politischer Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit als solcher zu sehen sind; es muß vielmehr von der Schuld des Menschen und seiner Sünde geredet werden sowie von der Umkehr zu Gott und den diese Umkehr ermöglichenden Heilstaten Gottes.

Das gesellschaftskritische Amt der Propheten heute aufnehmen, könnte mit Steck dann umschrieben werden als Eintritt der Religion in den Dialog mit allen, die unsere Gegenwart an der Zukunft verantworten; es könnte den Aufweis bedeuten, daß auch die Gesellschaft von heute und morgen des religiös-ontologischen Fundamentes bedarf, wenn es zu sinnvoller Gestaltung der Welt und zu sinnvollem Handeln des einzelnen kommen soll<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Steck, aaO. 62.

## Zur Vorgeschichte des christologischen Prädikats „Sohn Davids“

Es bedarf keiner Diskussion, daß die neutestamentliche Prädikation Christi als des „Sohnes Davids“ eine alttestamentlich-jüdische Vorgeschichte besitzt, deren Ursprung die Nathan-Weissagung an David darstellt. Schon der Text von 2 Sam 7, 8—16 hat seine Traditionsgeschichte<sup>1</sup>. Und dieser Text ist selbst wiederum Anlaß für mannigfache Neuinterpretationen gewesen<sup>2</sup>.

Erst in den Psalmen Salomos findet sich die Formulierung „Sohn Davids“, die in der neutestamentlichen Christologie gegenüber den Aussagen von der Abstammung des Messias „aus dem Samen Davids“ und vom „Davids-Sproß“ vorherrschend wurde. Seit dem 2. christlichen Jahrhundert (b Sanh 97a—98b) ist dann auch im rabbinischen Judentum „Sohn Davids“ zur gebräuchlichen Messias-Bezeichnung geworden. Das NT scheint aber vorauszusetzen, daß „Sohn Davids“ schon zur Zeit Jesu jüdisches Messiasprädikat gewesen ist. Nach Mk 12, 35 fragt Jesus: „Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Christus Davids Sohn sei?“ Wenn wir nun Ps Sal 17, 21, also in pharisäischen Kreisen um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts, den erwarteten messianischen König als „Sohn Davids“ bezeichnet finden, so scheint das mit der Frage von Mk 12, 35 zu konvergieren. Doch wird man nicht sagen können, daß zur Zeit Jesu „Sohn Davids“ sich im palästinischen Judentum als Messiasprädikat schon allgemein durchgesetzt habe. Es liegt nur ein einziger vorchristlicher Beleg vor, wenn auch in anderen Formulierungen auf den davidischen Messias Bezug genommen wurde.

<sup>1</sup> Zu diesem Thema vgl. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Stuttgart 1926; H. v. d. Bussche, Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique: EThL 24 (1948) 354—394; M. Noth, David und Israel in 2. Sam. 7, in: Mélanges bibliques (FS für A. Robert), Paris 1957, 122—130; R. A. Carlson, David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel, Stockholm 1964.

<sup>2</sup> Siehe 1 Kg 8, 15—21; 1 Chr 17, 10—14; Ps 89, 132; Jes 11, 1—10; Jer 23, 5; 30, 9; Ez 37, 23—25; Hag 2, 23; Sach 6, 12—14; dazu A. G. Hebert, The Throne of David. A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church (1941), London 1956; S. Amsler, David, Roi et Messie. La tradition Davidique dans l'Ancien Testament, Neuchâtel 1963; E. Lohse, Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater (FS für O. Michel), Leiden 1963, 337—345; J. Coppens, Le messianisme royal, Paris 1968; G. Ruggieri, Il Figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1, 3—4, Rom 1968 (bes. 1—74); N. Fuglister, Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, in: Mysterium Salutis, Bd. III 1, Einsiedeln 1970, 105—224 (bes. 107—134).

Im NT kommt die davidische Messianologie in verschiedenen Formulierungen zur Sprache. Dabei überwiegt „Sohn Davids“ bei weitem. υἱὸς Δαυὶδ begegnet (auf Jesus bezogen) auffallenderweise nur in den synoptischen Evangelien: Mk 10, 47.48; 12, 35. Mt hat im Mk-Stoff die Vorkommen 9, 27; 15, 22; 20, 30.31; 21, 9; vgl. 22, 42. Im Sondergut stehen Mt 1, 1; 12, 23; 21, 15. Im Mk-Stoff des Lk stehen Lk 18, 38.39; 20, 41; vgl. 1, 32 im Sondergut.

Daß der Messias „aus dem Samen Davids (ἐκ [τοῦ] σπέρματος Δ.)“ stamme, sagen im NT Joh 7, 42; Röm 1, 3; 2 Tim 2, 8. Endlich gibt es auch die Redeweise vom „Wurzelsproß Davids (ἡ ῥίζα Δ.)“ in Apk (5, 5; vgl. 22, 16) und die Wendung vom „Kommen der Königsherrschaft unseres Vaters David“ (Mk 11, 10). Für diese Formen, vom davidischen Messiasium zu reden, gibt es alttestamentlich-jüdische Vorbilder. Will man die Eigenart des Titels „Sohn Davids“ in den Evangelien erfassen, muß die „Vorgeschichte“ mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Aussageformen beachtet werden. Es geht nicht an, die davidischen Messiasaussagen undifferenziert einander gleichzuordnen, obwohl sie in der Nathan-Weissagung ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben dürften.

### 1. Sohn Davids

„Sohn Davids (*ben david*)“ bezieht sich im AT auf die eigentlichen Söhne des Königs David in der ersten Generation: Salomo (1 Chr 29, 22; 2 Chr 1, 1; 13, 6; 30, 26; 35, 3; Spr 1, 1; vgl. Koh 1, 1), Absalom und Amnon (2 Sam 13, 1) und Jerimot (2 Chr 11, 18). Der Plural „Söhne Davids“ hingegen wird nicht nur auf die Söhne der ersten Generation (1 Chr 3, 1.9), sondern auch schon auf spätere Nachkommen angewendet (2 Chr 13, 8; 23, 3; Esr 8, 2). Esr 8, 2 nennt unter den Heimkehrern aus Babylon Hattusch „von den Söhnen Davids“, also einen Mann, der seine Abstammung auf David zurückführte. Niemals aber wird der erhoffte messianische König als „Sohn Davids“ bezeichnet. Um so erstaunlicher ist, daß im 1. vorchristlichen Jahrhundert, in den griechisch erhaltenen, aber auf ein hebräisches Original zurückgehenden Psalmen Salomos „Sohn Davids“ auf den ersehnten Hellskönig bezogen wird. Nach der illegitimen Hasmonäerherrschaft (vgl. Ps Sal 17, 4—10), die durch Pompejus an ihr Ende kam, wird nun der rechtmäßige König aus Davids Stamm erbeten (17, 21). Die Zuversicht, daß ein solcher König von Gott erweckt werde, entnimmt der Verfasser der Nathan-Weissagung. 17, 4 lautet: „Du, Herr, hast den David als König über Israel erwählt, und du hast ihm eidlich zugesichert in bezug auf seinen Samen auf ewig, daß vor dir sein Königtum nicht aufhöre.“ Angesichts der Tatsache, daß die hasmonäischen Herrscher neben dem Hohepriesteramt auch die Königswürde beansprucht hatten, obgleich sie aus Levi (nicht aber aus Aaron) stammten und auf jeden Fall nicht Davididen waren, wird deutlich, daß „Sohn Davids“ in diesem Zusammenhang besonders auf die davidische Abstammung abhebt. Zugleich freilich wird der erwartete Herrscher auch nach der Weise entworfen, die dem gottgefälligen davidischen Vorbild entspricht (17, 21—43). Wenn man also den kriegerischen Wesenszug, den des Befreiers von den heidnischen Unterdrückern (vgl. 17, 22—25), im vorliegenden Messiasbild bisher mit Recht betonte, so darf dabei nicht vergessen werden,

daß aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus gerade auch die davidische Herkunft im Vordergrund des Interesses stand.

Das genealogische Interesse war indessen — vor allem in der nachexilischen Zeit — nicht überall vorherrschend. Man erwartete ein neues Reis aus dem Wurzelstock Isai<sup>3</sup>, einen „David (redivivus)“<sup>4</sup>, einen „anderen David“<sup>5</sup>. Im Blick stand die Weise der davidischen Herrschaftsausübung als Idealbild. Die Redewendung vom „Kommen der Davidsherrschaft“<sup>6</sup> und von der ewigen „Herrschaft“ des davidischen Hauses<sup>7</sup> zeigt, daß vor dem Interesse an der Gestalt des davidischen Königs der Zukunft das an der davidischen Königsherrschaft rangierte<sup>8</sup>. Der Messias mußte nicht aus Davids Stamm sein, jedenfalls nicht nach allgemeiner jüdischer Überzeugung. So wird seine davidische Herkunft in manchen Zusammenhängen nicht erwähnt<sup>9</sup>. Nach Äth Hen 37—71 (Bilderreden) und 4 Esr 13 kann der bei Gott aufbewahrte Messias kaum der Abstammung nach ein Davidide sein<sup>10</sup>. In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß man im Zweiten Jüdischen Krieg den Anführer Bar Kochba als davidischen Messias anerkannte, obgleich eine davidische Abstammung nicht bekannt und unwahrscheinlich ist<sup>11</sup>. Selbst unter den (levitischen) Makkabäerfürsten hatte man offensichtlich die messianische Zeit teilweise für gekommen gehalten<sup>12</sup>. Man setzte sogar eine neue Zeitrechnung in Kraft (1 Makk 13, 42).

Nach dem Gesagten scheint es einleuchtend, daß die Psalmen Salomos in der Polemik gegen eine Dynastie, die dem davidischen Herrscherideal widersprach, den erwarteten Idealkönig als „Sohn Davids“ bezeichnen. Die davidische Abstammung wird hier zwar nicht als solche in den Vordergrund geschoben, als wäre durch sie schon ein Mensch zum Messias qualifiziert. Vielmehr hat das „un-davidische“ Regiment der Hasmonäer nachträglich seine Verurteilung in der

<sup>3</sup> Jes 11, 1. 10; vgl. Mich 5, 2.

<sup>4</sup> Jer 30, 9 Ez 34, 23 f.; 37, 24 f.; Hos 3, 5; b Chag 14 a; Meg 17 b Baraita; vgl. Billerbeck, I 65; II 337.

<sup>5</sup> b Sanh 98 b im Anschluß an Jer 30, 9; Ez 37, 25.

<sup>6</sup> j Ber 3, 1 (6 a): „Die Herrschaft des Hauses Davids kommt“; vgl. Schemone Esre, 14. Benediktion der palästinischen Rezension.

<sup>7</sup> Jes 9, 6 f.; 1 Chr 22, 10.

<sup>8</sup> So schon im ältesten Kern der Nathan-Weissagung, 2 Sam 7, 16. Jes 55, 3 f. überträgt die Weissagung auf das Volk als Ganzes.

<sup>9</sup> Äth Hen 83—90; syr Bar 40. 72 f.

<sup>10</sup> Obgleich Jes 11 und Ps 72 bzw. 89 benutzt sind! G. Dalman schließt daraus: „Die Verfasser haben es also für möglich gehalten, dass die Weissagung vom Davidssproß sich durch eine Person erfüllt, welche aus Davids Samen nicht stammt“ (Die Worte Jesu, 1930, Neudruck Darmstadt 1965, 261 f.).

<sup>11</sup> Der ursprüngliche Name Simon ben Kos(e)ba wurde (wohl im Anschluß an Num 24, 17) in Bar Kochba („Sternensohn“) umgewandelt; dazu K. Schubert, LThK<sup>2</sup> I (1957) 1245 f.

<sup>12</sup> Das gilt für die letzten Regierungsjahre Jonathans, für Simon (vgl. 1 Makk 14, 4—15) und Johannes Hyrkan I. (in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts.), vielleicht auch für Alexandra (im 1. Jhd.); siehe dazu Bousset/Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1966, 223.



(indirekten) Feststellung gefunden, daß es nicht von Gott legitimiert gewesen sei. In entsprechender Weise charakterisiert Joh 7, 40—52 die (jüdische) Unentschiedenheit gegenüber dem Anspruch Jesu mit dem Postulat, daß der Messias als Davidide aus Bethlehem stammen müsse und nicht — wie Jesus — aus Galiläa kommen könne. Genealogie und Geburtsort werden somit auch hier in der Auseinandersetzung hervorgehoben. Das vierte Evangelium begegnet dieser Argumentation nun nicht mit dem Hinweis auf eine davidische Abstammung Jesu oder mit der Behauptung, er sei in Bethlehem geboren. Ähnlich setzt auch die Diskussion in Mk 12, 35—37 voraus, daß jüdische Polemik gegenüber dem Christusblauben die davidische Herkunft Jesu bestritt. Auch in diesem alten Traditionsstück wird nicht die davidische Abstammung Jesu zu erweisen versucht.

## 2. Aus dem Samen Davids

Neben „Sohn Davids“ bezeugt das NT an drei Stellen die Formel von der Herkunft des Messias „aus dem Samen Davids“: Joh 7, 42 allgemein von der jüdischen Messiaserwartung, Röm 1, 3 und 2 Tim 2, 8 in alten christlichen Formulierungen von Jesu messianischer Würde. Diesen Stellen entspricht schon in der Nathan-Weissagung der Satz: „Ich will deinen Samen (*zaera'*) aufrichten, der von deinem Leibe kommen wird . . .“ (2 Sam 7, 12). „Same“ ist das tragende Subjekt der Aussagen in den Versen 13—15, hat also von daher ein starkes Gewicht für die von 2 Sam 7 ausgehende Überlieferung. Dabei begegnet wenigstens 1 Kg 11, 39 sowie Jer 33, 22 *zaera' dawid* als fester Ausdruck<sup>13</sup>. Die LXX übertragen *zaera'* regelmäßig mit σπέρμα<sup>14</sup>. Dabei ist „Same“ nicht auf den Nachkommen der ersten Generation beschränkt, sondern bezeichnet in der Regel „die Nachkommenschaft“ Davids, das davidische Königshaus. Die sachliche Aussage, die von dem Davids-Samen gemacht wird, ist seit 2 Sam 7, 12 vor allem, daß Gott ihn aufrichten, erwecken, zahlreich machen werde. In der LXX-Übersetzung von 2 Sam 7, 12 und 1 Chr 17, 11 steht für das Hiphil von *kum*<sup>15</sup> ἀναστήσω (τὸ σπέρμα σου): Gott wird „den Samen aufrichten“. Das heißt in unserem Zusammenhang nun nicht — wie Gen 38, 8 — „Nachkommenschaft zeugen“ beziehungsweise ins Leben rufen, sondern bezieht sich auf den schon lebenden (noch verborgenen) Nachkommen, der nach dem Tode Davids<sup>16</sup> die Regierung übernehmen soll. Jedoch wird man leicht verstehen, daß in exilischer und nachexilischer Zeit die „Aufrichtung“ des Davids-Nachkommens unter Umständen auch auf den Moment bezogen werden konnte, in dem dieser ins Leben tritt beziehungsweise

<sup>13</sup> Siehe auch 2 Sam 22, 51.

<sup>14</sup> Immerhin gibt es auch einen Beleg für die Übersetzung *vlós* (Neh 9, 2). Umgekehrt kann auch *ben* durch σπέρμα wiedergegeben werden (Dt 25, 5). In LXX steht an 17 Stellen „aus dem Samen“ (mit Artikel; so auch Joh 7, 42), während Sap 7, 2 (wie Röm 1, 3; 11, 1; 2 Tim 2, 8) der Artikel fehlt. Das Fehlen des Artikels deutet m. E. darauf hin, daß die Wendung formelhaften Charakter annahm; vgl. Bläß/Debrunner, Grammatik, § 255.

<sup>15</sup> Gen 38, 8; Jer 23, 5.

<sup>16</sup> „Wenn einst deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern legst, dann will ich deinen Samen aufrichten . . . und will sein Königtum befestigen“ (2 Sam 7, 12; vgl. 1 Chr 17, 11).

geboren wird. Dennoch sind Stellen wie Jer 23, 5; 30, 9 und Ps Sal 17, 21 nicht auf die davidische Geburt bezogen, sondern sie denken an den Davididen, den Jahwe zur Herrschaft bringt, um seine Verheißung zu erfüllen. Die Stelle aus den Psalmen Salomos ist wohl zu übersetzen: „Siehe, Herr, und erwecke ihnen als ihren König einen Sohn Davids!“ Die Betonung liegt hier auf dem Davididen, der die Voraussetzung dafür bieten soll, als (messianischer) König „erweckt“ zu werden<sup>17</sup>. Die Offenheit einer solchen Aussage für eine Verwendung in der „Zwei-Stufen-Christologie“ liegt zutage. Hier geht es um die (himmlische) Inthronisation Jesu im Akt der „Auferweckung“. Dabei wird der „aus dem Samen Davids“ stammende Jesus von Gott in die Machtposition eingesetzt. Seine irdische Existenz kann insofern mit der Herkunft „aus dem Samen Davids“ charakterisiert werden. Jesus Christus ist „Sohn Gottes in Kraft... auf Grund der Totenauferstehung“ (Röm 1, 4; vgl. 2 Tim 2, 8). Auch Joh 7, 42 bezieht das „Kommen“ (vgl. V. 52: ἐγίσεται) des Messias nicht auf seine Geburt, sondern denkt an den Davididen, der als Messias beziehungsweise als Prophet *auftreten* wird. Das NT bringt also an allen drei Stellen, die von der Herkunft des Christus „aus dem Samen Davids“ sprechen, den Aspekt des „Erwecktwerdens“ durch Gott ein (vgl. Apg 13, 23 D; 4 Esr 12, 32). Dieser Horizont ist von der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung her gegeben. Er fehlt im NT indes an den Stellen, die vom „Sohn Davids“ reden. „Sohn Davids“ wird allerdings im NT konsequent auf den irdischen Jesus bezogen.

### 3. Sproß Davids

Auch die Rede vom „Sproß (Davids)“ (*semah dawid*) lebt im NT fort. In der Umwelt des NT kommt sie vorzugsweise in Qumran vor. 4Q flor I 11 f. deutet das Zitat aus 2 Sam 7, 11–14: „Das ist der Sproß Davids, der mit dem Erforscher des Gesetzes auftreten wird... am Ende der Tage.“ Gemeint ist der Messias Israels, der dem priesterlichen Aaron-Messias untergeordnet wird. Auch 4Q pIsa fr. D1 erwartet den „[Sproß] Davids, der auftreten wird am En[de der Tage]“<sup>18</sup>. Die Spanne der eschatologischen Erwartung drückt 4Q patr 3 f. mit den Worten aus: „bis kommt der Gesalbte der Gerechtigkeit, der Sproß Davids; denn ihm und seinem Samen ist der Bund der Königsherrschaft über sein Volk gegeben für ewige Geschlechter.“

Schon Jeremia nannte den davidischen Messias den „(gerechten) Sproß“ (Jer 23, 5<sup>19</sup>; vgl. 33, 15)<sup>20</sup>. Sacharia hat diesen Terminus übernommen (Sach 3, 8; 6, 12). Damit ist die Erwartung verwandt, ein neues „Reis (*hotaer*)“ werde aus dem Wurzelstock Isais hervorgehen (Jes 11, 1). Zwar ist hier Isai, der Vater Davids, die Wurzel (ρίζα), aus der der Schößling hervorgeht. Aber schon Jes

<sup>17</sup> Am nächsten steht dieser Formulierung Jer 37 (30), 9 LXX: τὸν Δ. βασιλέα αὐτῶν ἀναστήσω αὐτοῖς.

<sup>18</sup> J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature: JBL 75 (1956) 174–187; hier 180.

<sup>19</sup> LXX: ἀναστήσω τῷ Δ. ἀνατολήν δικαίαν. Auch Ez 16, 7; 17, 10 (LXX) übersetzt *semah* mit ἀνατολή. Jer 33, 14–26 fehlt in LXX.

<sup>20</sup> Vgl. Jes 4, 2; 61, 11.

11, 10 und Sir 47, 22 beziehen  $\rho\iota\zeta\alpha$  auf den Sproß, der von Isai beziehungsweise von David *ausgeht*. Im NT nennt Apk 5, 5 Christus „den Löwen aus dem Stamm Juda, den Wurzelsproß Davids“. Diese Titulatur wird Apk 22, 16 variiert: „Ich bin der Wurzelsproß und das Geschlecht Davids, der leuchtende Morgenstern<sup>21</sup>.“ Die eigenartige Bezeichnung der Apk scheint auf Jes 11, 10 („die Wurzel [schoraesch] des Isai“) zurückzugehen. Man hat den explikativen Genitiv „des Isai“ wohl schon in der griechischen Übersetzung so gedeutet, daß sich  $\rho\iota\zeta\alpha$  auf David (beziehungsweise den davidischen Messias) bezog<sup>22</sup>. Sir 47, 22 liegt auf der gleichen Linie. Eine solche Deutung war möglich, weil  $\rho\iota\zeta\alpha$  neben „Wurzel“ auch den „Wurzelschößling“, den „Sprößling“ meinen kann<sup>23</sup>.

#### 4. Jesus als Sohn Davids

Zur Zeit Jesu gilt die davidische Messianologie im Judentum als eine Selbstverständlichkeit. Die königlich-kriegerische Komponente dieser Erwartung ist — wie die Psalmen Salomos zeigen — fester Bestandteil der Messiasgestalt. Indirekt wird solche Erwartung auch durch die messianische Interpretation der hasmonäischen Herrschaft in vorchristlicher und des Bar-Kochba-Aufstandes in christlicher Zeit bestätigt. Man nahm hier keinen Anstoß an der nicht-davidischen Herkunft der Führergestalten. Allerdings hat die ungesetzliche Herrschaftsausübung der Hasmonäer, vielleicht auch ihr endgültiger Niedergang im 1. Jahrhundert, die un-davidische Herkunft dieser Dynastie erkennen lassen. Im Falle des „Sternensohnes“ Bar Kochba wird es ähnlich gewesen sein. Er wurde nach seinem Scheitern in der rabbinischen Tradition zum „Lügensohn“ gestempelt<sup>24</sup>.

Im Blick auf Jesus konnte ein Jude kaum auf den Gedanken kommen, er sei der erwartete davidische Messias. Jesu Wollen entsprach nicht dem nationalpolitischen Messiasideal. Gegenüber dem Christusglauben der jungen Christenheit wird man dann auf jüdischer Seite auch von der Herkunft Jesu aus dessen Messianität bestritten haben: Jesus sei kein „Sohn Davids“, er komme nicht aus Bethlehem in Judäa; der Messias aber müsse „Sohn Davids“ sein. Die christliche Apologie scheint einerseits dem Vorwurf damit begegnet zu sein, daß man mit Hilfe von Ps 110, 1 die Davidssohnschaft des Messias als irrelevant bezeichnete (Mk 12, 35—37 in einem vormarkinischen Stadium). Andererseits — und diese Argumentation hat sich durchgesetzt — verteidigte man Jesu Messianität durch Stammtafeln, die wenigstens bis auf David zurückreichten (Mt 1, 1—16; Lk 3, 23—38), oder erzählte seine Geburt in Bethlehem (Mt 2; Lk 2). Die Formulierung vom „Sohn Davids“ kann in diesem Zusammenhang als christologisches Prädikat Verwendung finden, zumal sie der Struktur nach anderen christolo-

<sup>21</sup> Zum Bild vom „Stern“ vgl. Num 24, 17; Jes 14, 12. Auch der Name des Simon bar Kochba („Sternensohn“) scheint in dieser Tradition zu stehen.

<sup>22</sup> Siehe den Artikel („des“ Isai) in V. 10 (vgl. Röm 15, 12) im Unterschied zu V. 1.

<sup>23</sup> Außerbiblische Belege bei W. Bauer, Wörterbuch, s. v.  $\rho\iota\zeta\alpha$  2.

<sup>24</sup> Siehe b Sanh 93 b; dazu Schubert, a. a. O. 1245. Vgl. auch Billerbeck, I 13.556.599; II 234.439.

gischen Titulaturen („Sohn des Menschen“, „Sohn Gottes“) nahesteht. Aber auch schon ohne den genealogischen Horizont und die Feststellung der Geburt in Bethlehem kann — bei Markus (10, 47. 48) — „Sohn Davids“ christologische Verwendung finden, allerdings in einer völlig neuen Sinngebung<sup>25</sup>. Es gab freilich auch eine genealogisch nicht interessierte frühe judenchristliche Tradition, die Jesu Herkunft „aus dem Samen Davids“ unpolemisch konstatierte, um den messianischen Charakter des irdischen Lebens Jesu als Vorstufe seiner mit Ostern vollzogenen messianischen Inthronisation auszusagen (Röm 1, 3; 2 Tim 2, 8). Dieser letzten Gruppe sind wohl auch — ihrem „Sitz im Leben“ nach — die beiden Aussagen der Johannes-Apokalypse zuzuordnen, die den Gedanken vom messianisch-davidischen „Wurzelsproß“ auf Jesus Christus übertragen.

*Professor Dr. Gerhard Schneider, Bochum*

---

<sup>25</sup> Als „Sohn Davids“ wird hier der barmherzige, den Blinden heilende Jesus angerufen. Siehe C. h. B u r g e r, Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1970, 42—46.



Lauth, Reinhard: Ethik, in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet. Berlin/Köln/Mainz (Kohlhammer) 1969. (Urban Bücher, Bd. 124).

Auf dem in der Gegenwart nicht allzu intensiv bearbeiteten Feld der ethischen Grundlagenproblematik läßt der straffe Versuch Lauths, eine „Lehre von einem spezifischen Wissen, eben vom Wissen der Sittlichkeit“ (17) systematisch aus ihren Prinzipien zu entfalten, aufhorchen. Bewegt sich doch ein solcher Versuch von vornherein in den philosophiegeschichtlich gewachsenen Alternativen zwischen formaler und materialer, ausschließlich transzendentaler und ontologisch fundierter „transzendierender“ Ethik. Lauth berücksichtigt die Ergebnisse der bisherigen Ethikforschung und sucht sie in einem Wertbegriff zu synthetisieren, der das Wollen des personalen Subjektes wie das Sollen des intendierten Wertgehaltes zur relationalen Einheit bringt. Ausgangspunkt der subtilen, nicht leicht verständlichen Überlegungen R. Lauths ist das spezifische Phänomen der „doxischen Behauptung“ (20 ff.), die, erstens, auf den Wert in seiner Wirklichkeit als „Sein-Sollen“ bezogen ist, dem sie, zweitens, durch ihren bewertenden Charakter als „affirmatives“ Wollen entspricht. Der Wert selbst erwächst in seiner eigentümlichen Qualität nicht aus dem Sein eines gegebenen Seienden, ist auch nicht mit dessen Zweckhaftigkeit identisch (22), sondern stellt sich als selbstständiges „Allgemeines“ dar, „das sich in vielen einzelnen Werthaltungen als dasselbe dokumentiert“ (22). Die Allgemeinheit des Wertes ermöglicht einmal die Wissenschaft der Ethik und zum andern die Normativität für die Sittlichkeit. Der Wert selbst gliedert sich a) in seinen materialen Gehalt, der vom Subjekt nicht rational aus vorgelagerten Prinzipien begriffen, sondern durch „Intuition“ (31) des „setzenden“ und „affizierenden“ Willens ergriffen wird, so daß der sittliche Akt aus rezeptiver Hinnahme der affizierenden Wertmaterie und aktiver Bejahung im doxischen Wollen des so erfahrenen (intuierten) Wertes besteht. Beide Aspekte machen b) die „Pertinenz“ des Wertes aus, seine ontische Qualität als Sein-Sollen, das, verwirklicht durch den sittlichen Akt c) den Willen erfüllt, weil der Wille wesentlich auf Wertbejahung angelegt ist. Zu diesem Versuch, Kant und Scheler zu verschönnen, müssen die zentralen Aussagen beider Denker (selbstverst. auch N. Hartmanns) parallel gelesen werden.

Die Freiheit des Willens verwirklicht sich a) in der Wertbejahung, bzw. seiner Verneinung und b) auf dem Hintergrund eines absolut verbindlichen Wertes, der sich — durch die Verschiedenheit der einzelnen Wertmaterie bedingt — als inhaltlich differenzierte prinzipielle sittliche Entschlossenheit (der „sittliche“ Wert, 5 ff.) zeigt. Diesem Wert kommt Autonomie zu: „Der sittliche Wert ist in sich ein Sein, das sich selber setzt, sich selber fordert, sich selber rechtfertigt und erfüllt“ (61). Er ist, wie Lauth weiter ausführt, ein „Sein des Sollens“, bzw. „das Gesolltsein des (seienden) Sollens“. Daraus folgt: „Da der sittliche Wert in sich ist, wie er sein soll, hat er selbst absoluten Sinn“ (62). Damit bewegt sich Lauth mit seinem zentralen ethischen Axiom des „sittlichen Wertes“ auf dem Weg der sittlichen Autonomie einer transzendentalen Vernunft, so wie er sich geschichtlich von Kant über Fichte bis zu Husserl entwickelt hat. Die weiteren Ausführungen Lauths, in denen er die verschiedenen Verwirklichungsmöglichkeiten dieses Wertes in der Skala zwischen Liebe und Haß und in den interpersonalen Bezügen der Menschen entwickelt, verlassen den transzendentalen Boden dieser Ethik nicht. Daß dieser Ansatz nicht im Subjektivem zu verbleiben gezwungen ist, sucht Lauth am Ende seines Buches durch die Reflexion auf die Strukturen des „empirischen Sollens“ (130 ff.) nachzuweisen, in denen er das absolute Gut in Form der absoluten personalen Sittlichkeit als Bedingung der Möglichkeit von partieller personaler Vollkommenheit im Menschen aufzeigt.

Kritisch zu vermerken sind die Unklarheiten, die sich bei der Frage nach der ontischen Modalität des Wertes als relationaler Größe ergeben. Entsprechend fraglich erscheint dem Rez. die grundsätzliche Ausklammerung des Seins für die Bestimmung des Wertes: Ist das Sein „eine einfache faktische Gegebenheit, es ist nichts, das als solches ein Soll an sich hätte oder aus sich entließe“ (21)? Ein so gefaßter statischer Seinsbegriff sicherlich nicht. Aber dieses Sein ist ebenso sicher nicht das einzig denkbare. Der Autor selbst schwankt in seiner Seinsauffassung, denn S. 22 schreibt er: „Jenes Sein (gemeint: zweckhaftes Sein. Der Rez.) hat für uns Wert, und zwar Selbstwert, nicht bloß Mittelwert.“ Zweck, daran lassen die Ausführungen Lauths keinen Zweifel, drückt aber eine bestimmte sinnhafte Verfassung des Seins aus, so daß sich erneut die Frage nach dem Zusammenhang von Sein, Sinn und Wert stellt. „Klassische“ Schwierigkeiten ergeben sich für Lauth deshalb bei der Lokalisierung der Allgemeinverbindlichkeit des „sittlichen Wertes“, die er not-

wendigerweise in einer Autonomie sui generis (s.o.) begründen muß, damit aber — von der Sache her — in gefährliche Nähe der sittlich absolut setzenden Vernunft Kants gerät. Weiter: Kann man auf S. 23 so argumentieren: „Wir haben es nie mit den Objekten unseres Bewußtseins für sich alleine, sondern immer nur mit dem Bewußtsein dieser Objekte zu tun“, und dann aus dieser u. E. noch nie ernsthaft bestrittenen Auffassung (die Problematik erkenntnistheoretischer Art ergibt sich doch aus der Frage nach dem Wahrheitsgrad der Dingrepräsentation durch das Bewußtsein und nicht aus der Frage nach den Dingen selbst, losgelöst vom Bewußtsein) die spezifische „Notwendigkeit“ (23) einer „transzendentalen Reflexion des Wertes“ (Ebd.) ableiten? Diese Bemerkungen verneinen nicht den hohen Wert der Arbeit Lauths, die sicherlich eine fruchtbare Diskussion auf dem Feld der Ethik auslösen kann.

K. A. Wohlfarth, Mainz

Gründel, Johannes — van Oyen, Hendrik: Ethik ohne Normen? Kleine ökumenische Schriften Bd. 4. Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1970. 136 S. Kart. Lam. 13,50 DM.

Das vorliegende Büchlein ist das Gemeinschaftswerk eines katholischen und evangelischen Autors, erwachsen aus zwei Gastvorlesungen, die im Januar 1969 an den beiden theol. Fakultäten der Universität Mainz gehalten wurden. Der kath. Autor (J. Gründel) greift die zur Zeit wichtigsten Grundsatzfragen der christlichen Ethik auf: wie können sittliche Normen begründet werden; welche Rolle spielen hier Hl. Schrift, Lehramt, Naturgesetz und profane Wissenschaften; was ist das Proprium einer christlichen Ethik? Die Erörterung dieser Fragen wird behutsam und unter Vermeidung jeder Einseitigkeit geführt. Wie sehr dem Verfasser die Schwere und Komplexität der Problematik bewußt ist, zeigt seine Bemerkung, die Überlegungen seien „lediglich als Anregungen und als ein Teilbetrag“ zu verstehen (S. 16 f.). Der evangelische Autor (langjähriger Ordinarius für evang. Ethik an der Universität Basel) befaßt sich mit einer bestimmten einzelnen Norm, der sogenannten — auch im Evangelium (Mt 7,12) vorkommenden — „Goldenen Regel“. Er geht auf die Geschichte dieser Weisung ein, verteidigt sie gegen herabsetzende Fehleinschätzungen und arbeitet überzeugend ihren ethischen und christlichen Sinn heraus.

Worin beide Beiträge übereinstimmen, ist die Feststellung, daß christliche Moral sich nicht von einem starren Normensystem herleiten kann, daß sie aber dennoch auf Normen resp. Weisungen angewiesen ist. Demnach ist die Frage des Titels mehr zu verneinen als zu bejahen.

H. Weber, Trier

Rotter, Hans: Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral. Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät, Innsbruck. Bd. III. — Mainz: Matth.-Grünewald-Verl. 1970. 92 S. Kart. 19,80 DM.

Diese Habilitationsschrift des Innsbrucker Moraltheologen befaßt sich mit der Frage nach der Begründung moralischer Forderungen. Rotter lehnt es ab, hier nur eine einzige Methode gelten zu lassen (nur Berufung auf die Hl. Schrift oder auf das Naturgesetz oder auf die Empirie); statt dessen plädiert er für einen Methodenpluralismus. Daß die Moraltheologie dennoch als eine einheitliche theologische Disziplin gelten kann, liegt seiner Meinung nach daran, daß sie ein einziges Grundprinzip hat: die Liebe. Diese Liebe ist allerdings nicht bloß vom Subjekt her zu verstehen (als Selbstvollzug des Handelnden), sondern als das entscheidende Element in den Wechselbeziehungen zwischen den Menschen (sie ist nur möglich durch die Liebe anderer und zielt ihrerseits darauf, daß auch andere lieben); außerdem muß ihr transzendenter Charakter beachtet werden (daß sie von Gott herkommt und notwendig sich immer auch auf ihn bezieht).

Rotter argumentiert in einer scharfsinnigen und ausgeglichenen Weise und versteht es, die gewiß nicht einfachen Zusammenhänge in einer verständlichen Sprache darzulegen. Mit großem Gewinn liest man etwa seine Ausführungen über die Geschichtlichkeit auch des *ius divinum* (72–74), über die Abhängigkeit der sittlichen Erkenntnis von der Liebe (37–39), über das Ineinander von Gottes- und Nächstenliebe (59–63) oder auch seine kritischen Bemerkungen zur traditionellen Unterscheidung von schwerer und lässlicher Sünde (40–42).

Leider ist der letzte Teil der Arbeit („Folgerungen für die Methodenlehre“) etwas kurz ausgefallen. Dabei ist es vor allem der Abschnitt über das Verhältnis von Moraltheologie und Bibel (78–80), in dem man gerne noch einige weitere Überlegungen und Präzisierungen gefunden hätte. Freilich ist dies auch der zur Zeit „kritischste“ Punkt unserer theologischen Ethik, für den es im Augenblick nach Meinung des Rezensenten noch keine allseits überzeugende Antwort gibt.

H. Weber, Trier

Bélanger, Gérard: Über das Unbehagen des Menschen. Liebe als Selbstverwirklichung nach Gabriel Marcel. Limburg: Lahn-Verlag. 1969. 133 S. Kart. 18,— DM.

Der Autor, ein kanadischer Ordenspriester, hat sich in dieser philosophischen Dissertation zum Ziel gesetzt, all jene Aussagen zu sammeln und zu ordnen, die sich bei G. Marcel zum Thema der Personwerdung des Menschen finden. Als zentrales Motiv erscheint dabei die Liebe, die in der Weise des Verzichtes und des Engagements zu leisten ist. Im einzelnen ist in drei Kapiteln von der Selbstliebe, der Liebe zum andern und der Gottesliebe die Rede. Dabei kommt Marcel selbst ausführlich und, wie es scheint, auch ausschließlich zu Wort. — Das Buch ist in einem einfachen und gefälligen Stil geschrieben, doch wird die Lektüre dadurch nicht wenig erschwert, daß die Ausführungen selber recht allgemein gehalten sind. H. Weber, Trier

Häring, Bernhard: Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes. — Salzburg: Otto Müller Verl. 1969. 268 S. Pb. 15,— DM.

Es ist das zur Zeit wohl beste Buch zur aktuellen Problematik um die kirchliche Bußpraxis. Hier ist ein ehrlicher Respekt vor der Tradition verbunden mit einem ebenso mutigen wie besonnenen Versuch, gewisse Engführungen im bisherigen Verständnis deutlich zu machen und entsprechende Korrekturen vorzuschlagen. Dabei geht es m. E. dem Verfasser vor allem um zweierlei: einmal um eine Betonung des sozialen Aspektes des Bußsakramentes (woraus ein unzweideutiges Bekenntnis zur gemeinschaftlichen Bußfeier resultiert) und zum andern — wohl aus ökumenischem Interesse — um ein geläutertes Verständnis der Funktion des Priesters (der nicht so sehr als Richter, sondern vielmehr als Verkünder des Heils und der Versöhnung zu sehen ist; vgl. etwa S. 6, 26, 32). Wer diesen Ausführungen zustimmen kann, wird zweifellos von mancher Bedrückung angesichts der neueren Entwicklungen befreit und in den Stand gesetzt, diese Entwicklungen unbefangener und wohlwollender zu beurteilen. Vielleicht liegt darin, diese Möglichkeit eröffnet zu haben, das größte Verdienst des vorliegenden Werkes.

Das Buch, das aus einer wiederholt gehaltenen Vorlesungsreihe entstanden ist, gliedert sich deutlich in zwei Teile. Im ersten werden unmittelbar die Fragen um das Bußsakrament angesprochen: hier geht es um die Geschichte des Sakramentes, um seinen Sinn und seine Einbettung in das Ganze des christlichen Heils, ferner (sehr ausführlich) um die Aufgaben des Priesters und um das Verhalten des Beichtenden (hier sind besonders beachtenswert die Ausführungen über die Grenzen des „vollständigen“ Bekenntnisses und über die Notwendigkeit, auf die je individuelle Situation des Menschen zu achten).

Der zweite Teil, als „Gewissensbildung“ überschrieben, bietet eine Moral in Kurzfassung. Nach je einem Kapitel über das Gewissen und den Unterschied von „Wund- und Todsünde“ folgt — in ähnlicher Anordnung wie in der dreibändigen Moraltheologie des Autors — eine Darstellung der wichtigsten ethischen Fragen, zugeschnitten auf unsere heutige Zeit. Hier findet man eine Fülle von konkreten Anweisungen für das praktische Verhalten, darunter manche Feststellung, die in dieser Deutlichkeit in der kath.-theol. Literatur bisher noch nicht zu finden ist (vgl. etwa die Ausführungen zur Sonntagsmesse S. 157—160 oder zum medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch S. 188).

Sicher bleibt auch nach der Lektüre dieses Buches noch manche Frage offen (naturgemäß konnte einiges nur am Rande oder mit den notwendigen Vereinfachungen behandelt werden). Aber jeder kann aus diesem Werk eine Vielzahl von Anregungen schöpfen — nicht nur für Predigt und Katechese, sondern auch für die eigene Spiritualität und Lebensführung. Es gibt nur wenige Bücher, die man dem in der praktischen Seelsorgearbeit stehenden Priester so unbedenklich empfehlen kann wie diese Vortragsammlung Hätings. H. Weber, Trier

Olievenstein, Claude: Die Droge. Über Rauschgifte und Süchtige. Stuttgart: Schwa-  
benverlag. 1970. 160 S. Kart. 14,50 DM.

Ein informatives und hilfreiches Buch zu einem höchst aktuellen Problem. Unter ständigem Blick auf die heutige Situation (die durch einen wachsenden Konsum von Rauschmitteln durch Jugendliche gekennzeichnet ist), werden behandelt: die einzelnen Drogen und ihre Wirkungen, die Hintergründe der jugendlichen Flucht in den Rausch sowie die Versuche, den süchtig Gewordenen zu helfen. Bei aller Sorge um ein abgewogenes und objektives Urteil läßt der Autor dennoch keinen Zweifel an der Gefährlichkeit der Drogen und der gegenwärtigen Lage. Besonders nachdenklich stimmen seine Aussagen über die geringen Heilungschancen bei den Rauschgiftsüchtigen und über die weitgehende Ratlosigkeit, mit der unsere Gesellschaft dem gesamten Phänomen gegenübersteht.

Ein — allerdings nur geringer — Mangel des aus dem Französischen übersetzten Buches liegt (für den deutschen Leser) darin, daß fast ausschließlich die Verhältnisse in Frankreich und in den angelsächsischen Ländern angesprochen werden. H. Weber, Trier

**ALVARO DEL PORTILLO**

## **Gläubige und Laien in der Kirche**

Aus dem Spanischen übersetzt von José Arquer. Ca. 240 Seiten, Leinen ca. DM 16,—.  
ISBN 3506 76950 2.

Alvaro del Portillos Buch, das sich mit den Grundlagen eines künftigen Kirchenrechts beschäftigt, kann zugleich als festigend und anregend betrachtet werden. Festigend, weil seine Sicht des Kirchenrechts von der ekklesiologischen Reflexion der Kirche über sich selbst im II. Vaticanum ausgeht und ihre rechtlichen Folgen verankert sehen möchte; dies erscheint besonders wichtig im Zusammenhang mit der radikalen Gleichheit und funktionellen Verschiedenheit in der Kirche und im Hinblick auf die Frage des subjektiven Rechts in der Kirche, die der Verfasser eingehend untersucht. Als anregend, weil es einerseits auf die Schutzfunktion des Rechtes in der Kirche aufmerksam macht, was sowohl den Schutz der gottgewollten Autorität als auch den der gottgegebenen persönlichen Rechte bedeutet, und andererseits die gegenseitige Verantwortung der Kirchenglieder für das Ganze klar aufgliedert; ein besonders wichtiges Unterfangen in einer Zeit, in der die „Mündigkeit“ manchmal als Gegenspieler des Rechtes interpretiert wird und die „Autorität“ einer Differenzierung dringend bedarf.

**ANTONIO ROSMINI**

## **Die fünf Wunden der Kirche**

Aus dem Italienischen übersetzt von P. I. Erbes. Ca. 350 Seiten, Leinen, ca. 24,— DM.  
ISBN 3506 77280 5.

„Die fünf Wunden der Kirche“ — geschrieben 1832, veröffentlicht 1848 in Lugano, später indiziert (u. a. auf den Druck Österreichs hin) — zählen zu den klassischen Werken über die Kirche. Rosminis Werk ist gerade heute wieder aktuell wegen der Besinnung auf die Fehler und Mängel einer Einrichtung, die nur in vollkommener Gesundheit Anerkennung zu verdienen scheint. — Die vorliegende deutsche Erstübersetzung beruht auf der 1966 von Clemente Riva herausgegebenen kritischen Ausgabe.

Rosmini schwebt das Bild der gekreuzigten Kirche vor, die aus fünf Wunden blutet: Unwissenheit bei Klerus und Volk, zunehmende Entfremdung von Klerus und Volk (damit verbunden der Rückgang der kirchlichen Liebestätigkeit), Abhängigkeit der Geistlichen von der Staatsgewalt, Uneinigkeit der Bischöfe, Abhängigkeit der Kirchengüter von der Staatsgewalt. Uns heutige Leser beeindruckt neben der Fülle historischen Materials vor allem die zwingende Beweisführung Rosminis, der, lange Zeit verkannt und verdächtigt, immer mehr als Leuchte auch unserer Zeit erkannt wird. Die unverdiente Schmach der Indizierung wird heute als Zeiterscheinung und Fehldeutung angesehen.

---

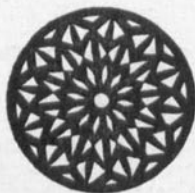
**SCHÖNINGH** Verlag Ferdinand Schöningh  
D - 479 Paderborn / Postfach 1020

---



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI  
**Lentzen-Deis KG**  
5550 Bernkastel-Kues/Mosel  
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 38

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

„HERDER“ hat Ihnen dieser Tage  
seine

## religiös-theologischen Novitäten

vorgestellt. — Wir halten diese  
Titel für Sie vorrätig. — Bitte  
bestellen Sie bei uns Ihren  
Bedarf.

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

## Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

V4:  
X 21935 F  
SL 10/10-12

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Reinhold Weier, Trier

Überlegungen zur Struktur des Glaubens  
an die Auferstehung Jesu

Klaus Reinhardt, Trier

Die menschliche Transzendenz Jesu Christi -  
Zum Versuch einer nicht-chalkedonischen  
Christologie

Heribert Schützel, Trier

Der verborgene Gott

Georg May, Mainz

Bemerkungen zu dem Rätssystem  
in der Diözese Meißen

Neue theologische Literatur

Moraltheologie — Kirchengeschichte

Heft 5  
September / Oktober 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. DDr. Reinhold Weier, 55 Trier, Kleine Eulenpfütz 10

Prof. Dr. Klaus Reinhardt, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Prof. Dr. Heribert Schützelchel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Prof. Dr. Georg May, 6501 Budenheim, Fränzenbergstraße 14

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die Auferstehung Jesu

Von Prof. DDr. Reinhold Weier, Trier *168*

Wilhelm Bartz zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 26. Oktober 1971

Die Frage, wie christlicher Glaube und die Auferstehung Jesu aufeinander bezogen seien, bedeutet, wie denn die Auferstehung Jesu Fundament unseres Glaubens sein könne, da wir von dem Ereignis durch eine nahezu zweitausendjährige Kluft getrennt sind. Um mit Lessing zu sprechen, liegt zwischen uns und der Auferstehung Jesu der „häßliche Graben“ dieser langen Zeit.

Man könnte nun sagen, diese „Ferne“ sei nicht die eigentlich theologisch bedeutsame Ferne Christi. Diese liege doch darin, daß wir Christus in unserer Existenz fern sind, daß wir Sünder sind<sup>1</sup>. Aber damit wäre unser Fragen nur an die Seite gedrängt, nicht wirklich zur Ruhe gekommen.

Seit R. Bultmann beschreitet man einen anderen Weg, um an dem Problem des großen Grabens vorbeizukommen. Man sagt, es sei gar nicht wahr, daß der Glaube sich dauernd auf jenes Ereignis vor 2000 Jahren zurückbeziehen müsse. Der Glaube sei von anderer Art. Er lebe ganz aus seinem Bezug zum Kerygma. Er entzünde sich an der Verkündigung und er sei ganz er selbst in der Hinordnung auf sie. Er finde in dieser Hinordnung sein Genüge.

Am deutlichsten tritt die Verschiebung der Problematik wohl an der Formel hervor, Christus sei in das Kerygma hinein auferstanden. Man sieht sofort, daß es dabei nicht, oder wenigstens nicht von vornherein um eine Leugnung des Ereignisses der Auferstehung, sondern um eine Befreiung von der Last des Problems, jenen zweitausendjährigen Graben zu überbrücken, geht, also dieses Problem als nicht entscheidend, als theologisch nicht interessant<sup>2</sup>, ja vielleicht sogar als eine Barriere zu erweisen, die den Blick auf das Kernproblem verstellt: eben die Beziehung des Glaubens auf das Kerygma und seine daraus sich ergebende Eigenart<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1960, 315–323.

<sup>2</sup> R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1961, 27.

<sup>3</sup> W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968, 157.



Das Ziel der folgenden Untersuchung ist es nun nicht, zu entscheiden, ob der „häßliche Graben“ das eigentliche Problem sei oder die Beziehung des Glaubens auf das Kerygma. Vielmehr sollen beide Probleme zugleich ins Auge gefaßt werden. Das bedeutet, daß wir nach der Struktur des Glaubens fragen. Wie also der Glaube geartet sei: in seiner Beziehung zum Kerygma, in seiner Beziehung zum auferstandenen Herrn und in seiner Beziehung zum Ereignis der Auferstehung.

## **I. Das österliche Widerfahrnis des Sehens Jesu und das Ereignis seiner Auferstehung**

Der Einstieg in die Problematik bietet sich in den Texten der Heiligen Schrift, die auf die Auferstehung Jesu Bezug nehmen. Jedoch wollen wir nun nicht, wie es naheliegen könnte, in die exegetische Beleuchtung dieser Texte eintreten, bei der dann zwischen früheren und späteren Texten, ursprünglicheren Aussagen und Erweiterungen zu unterscheiden wäre, und in deren inhaltlichen Angaben über Erscheinungen des Auferstandenen Unebenheiten ja Widersprüche aufdeckbar wären<sup>4</sup>.

Vielmehr geht es uns um den Gehalt der Texte, der von der kritischen Exegese als historisch gesichert herausgearbeitet worden ist: den Jüngern sei ein Sehen Jesu nach seinem Tode widerfahren<sup>5</sup>, und auf Grund dieses Widerfahrnisses seien sie tief betroffen worden<sup>6</sup>. Dieser Glaube der Jünger zieht andere hin zum Glauben<sup>7</sup>, und so wird die Bewegung

---

<sup>4</sup> H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, 11. — W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1965, 13.

<sup>5</sup> Marxsen, Auferstehung... Nazareth, 85; 89 ff. — Die von M. angestellte Überlegung, ob es überhaupt nur eine Erscheinung Jesu vor Petrus gegeben habe, übergehe ich.

<sup>6</sup> A.a.O., 153 ff. — Marxsen erklärt (S. 129), für „meinen Glauben“ sei „völlig unerheblich“, wie Petrus zum Glauben gekommen sei. Durch diese Bemerkung verdeckt er, daß der Zusammenhang zwischen Widerfahrnis des Sehens und Wagnis des Glaubens für die Charakterisierung des Glaubens entscheidende Bedeutung hat, ein Zusammenhang, der als Zwischenglied tiefe existentielle Betroffenheit fordert. Im Unterschied hierzu betont M. in „Auferstehung... Problem“, 27, noch, daß die „Überzeugung“ (= der Glaube) der Jünger durch das Sehen „ausgelöst wurde“. In „Auferstehung... Nazareth“, 143, heißt es ferner, es sei „nicht möglich, das Sehen von der Wirklichkeit des Glaubens zu isolieren“. Aber es ist auch umgekehrt nicht möglich, die Wirklichkeit des Glaubens von dem Widerfahrnis des Sehens zu isolieren. Es ergibt sich, daß die Aussagen Marxsens an diesem Punkte nicht einheitlich sind.

<sup>7</sup> Vgl. S. 266.

zwischen Verkündigung und Glaube in Gang gesetzt, die bis zu unserem eigenen Glauben reicht.

Man kann also sagen, daß auf der historischen Ebene unsere Verbindung zurückreicht zunächst bis zu den neutestamentlichen Texten und dann über sie hinaus bis zu jenem „Widerfahrnis des Sehens“. Wenn man historisch im Sinne menschlicher Geschichte versteht, so ist das Ende der historischen Linie strikt erreicht mit dem Zurückgehen hinter den Text auf das Geschehen des Widerfahrnisses zu. Man muß sich klar darüber sein, daß ein weiteres Zurückgehen, nämlich hinter die Erscheinungen Jesu hin zu der Auferweckung Jesu, grundsätzlich von anderer Art ist. Es kann nicht schaden, daß Theologen wie Willi Marxsen oder Heinrich Schlier<sup>8</sup> hier das erkenntniskritische Problem in aller Schärfe gesehen haben. Es ist gut, daß hier unser Nichtwissen akzentuiert wird, da in der Volksfrömmigkeit nicht immer genügend zwischen Erscheinungen Jesu und seiner Auferstehung unterschieden wird. Man denke an Darstellungen des Auferstehenden (nicht des Auferstandenen!) in der Kunst!

Der *Historiker* gelangt mit seinem Fragen ganz sicher nur bis zum Widerfahrnis des Sehens. Beachtung verdient, daß er gegenüber diesem Widerfahrnis in Verlegenheit kommt, wenn er konkret aussagen soll, wie dieses Sehen Jesu näherhin beschaffen gewesen sei. Es läßt sich fragen, ob das nur ein Mangel an Erkenntnismöglichkeit sei<sup>9</sup>, oder gerade die Eigenart der Erscheinungen bezeichne, insofern nämlich der Auferstandene in der Erscheinung seine Transzendenz zu erkennen gebe<sup>10</sup>.

Jedenfalls ist klar, daß hier die historische Linie strikt an ihrem Ende ist, und daß ein weiteres Rückfragen nach der Auferstehung selbst ein Rückfragen in einen Bereich hinein ist, der jenseits alles Historischen liegt, daß es also um den Übergang hinein in den Bereich des Meta-historischen geht.

Wir befinden uns damit an dem Punkt, der Veranlassung bietet, uns im folgenden ausführlicher mit W. Marxsens Theologie der Auferstehung zu befassen. Er ist überzeugt, daß ein Rückfragen über das Historische hinaus nicht mehr strenge Erkenntnis, sondern nur noch mögliche Deutung liefern könne. Solche „mögliche Deutung“ nennt er Interpretament<sup>11</sup>. „Mögliche Deutung“ ist aber nichts anderes als vorstellungsmäßige Verständlichmachung des Widerfahrnisses. Sie ist nicht Erkenntnis eines

<sup>8</sup> Schlier, Über die Auferstehung, 27; 31.

<sup>9</sup> So Marxsen, Auferstehung... Nazareth, 26.

<sup>10</sup> Schlier, Über die Auferstehung, 21.

<sup>11</sup> Ausdrücklich erklärt Marxsen, das „Interpretament ‚Auferstehung‘“ sei nicht „das einzig mögliche“ (Auferstehung... Problem, 21). Ähnlich Auferstehung... Problem, 19; Auferstehung... Nazareth, 147.

jenseitigen Ereignisses. Und so stellt er die These auf: Die Auferstehung Jesu ist nicht Ereignis, sondern Interpretament<sup>12</sup>, das heißt mögliche Deutung des Widerfahrnisses vom Sehen Jesu nach seinem Tode.

Wenn man hier klarer sehen will, muß man beachten, daß Marxsen in seinen Darlegungen über die Erscheinungen Jesu vor den Jüngern auf dem Ausdruck „Widerfahrnis des Sehens“ insistiert. Sein Sachgrund ist exegetischer Art: die frühesten neutestamentlichen Aussagen über die Erscheinungen legen diesen Ausdruck nahe<sup>13</sup>. So wohlbegründet mithin dieser Ausdruck ist, so ist doch zu fragen, ob er auf Grund dieses Ausdruckes, der für ihn fast *Terminus technicus* wird, nicht zu schnell die Frage nach der Qualifizierung jenes Sehens der Jünger einstellt. Dies ist trotz der oben gemachten Feststellung zu sagen, daß die Erscheinungen Jesu sich einer präzise-konkreten Beschreibung entziehen. Denn nun ist näherhin noch zu fragen, wie „Widerfahrnis“ zu verstehen sei. Und es ist eindeutig zu antworten, daß dies gewiß nicht im Sinne von etwas unpersönlich einem Zustoßenden gemeint sei, etwa im Sinne eines Unfalles, sondern als ein „Widerfahrnis“, das die Person als Person betrifft, weil es sie nämlich betroffen macht. Und dies sogar in einem ganz außergewöhnlichen, ja sogar in einem höchsten, nämlich die ganze Existenz bestimmenden Sinn<sup>14</sup>.

Nun erfolgt aber ferner dieses die Existenz ergreifende Widerfahrnis nach dem Tode dessen, der da gesehen wird oder sich zu sehen gibt. Dadurch geht von diesem Erlebnis ein Zwang aus, es in Beziehung zu setzen zu Tod und Leben, es also in Richtung auf Tod und Leben Jesu und auch in Richtung auf Tod und Leben überhaupt hin zu deuten. Dieser Zwang besteht in demselben Maße, wie das Widerfahrnis den Sehenden in der Existenz ergreift. Dieses In-der-Existenz-Ergriffen-Werden und der Zwang zur Deutung in Richtung auf Leben und Tod hin bilden eine Einheit. Denn das erschüttert doch die Existenz, wenn einem das Sehen eines Menschen widerfährt, der kurz zuvor gestorben ist.

Der Erscheinende macht zutiefst betroffen. Diese tiefste Betroffenheit hängt zusammen mit Liebe, aber auch mit Leben und Tod. So kann der Zwang, das Widerfahrnis des Sehens in Richtung auf Leben und Tod zu deuten, in existentiellern Sinn geradezu als absolut bezeichnet werden.

Außer diesem Deutezwang existentieller Art besteht auch eine sachliche Notwendigkeit, das Widerfahrnis des Sehens in Bezug zu setzen zu Leben und Tod. Diese sachliche Notwendigkeit gründet in der Ereignisfolge: gestorben und begraben — nun erscheinend.

<sup>12</sup> Auferstehung ... Nazareth, 141 ff.

<sup>13</sup> Auferstehung ... Problem, 13.

<sup>14</sup> Schlier, Über die Auferstehung, 38 f.

Die Deutung in Richtung auf Leben und Tod ist der Transcensus der Grenze des Historischen, der Übergang hin zum Metahistorischen.

Das Moment einer Beliebigkeit dringt in diese Deutung trotz ihrer Notwendigkeit ein durch die Begriffe und Vorstellungen, deren sie sich bedienen muß. Grundsätzlich wären immer auch andere Begriffe und Vorstellungen als Hilfsmaterial der Deutung denkbar. So könnte etwa statt von „Auferwecken“ und „Auferstehen“ die Rede sein von „Überschreiten der Todesgrenze<sup>15</sup>“, vielleicht auch von der „Erhöhung“ Jesu<sup>16</sup>. Daß solche bis zu gewissem Punkt beliebig gewählten Vorstellungen und Begriffe die Grundlage für eine Deutung bilden können, die im theologischen Sinne strikt wahr ist, liegt daran, daß — philosophisch gesprochen — die Wahrheit nicht im Begriff, sondern im Urteil wurzelt. Was die Begriffe als solche anlangt, handelt es sich hier um einen Fall analoger Verwendung von Begriffen, das heißt um einen Sonderfall des umfassenden, in der Theologieggeschichte schon differenziert untersuchten Problems theologischer Begriffsbildung überhaupt.

Einen Reflex der Spannung zwischen sachlichem und existentiellm Deutezwang auf der einen Seite, der Beliebigkeit der Vorstellungen und Begriffe auf der anderen Seite darf man vielleicht in der Tatsache erblicken, daß im Neuen Testament zwei sehr verschiedene Textgruppen Auferstehung und Erscheinung Jesu zum Gegenstand haben: die formelhaften Bekenntnisaussagen und die in vieler Hinsicht so stark voneinander abweichenden Erzählungen von Erscheinungen Jesu. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß die in den Bekenntnisaussagen gewählte Begrifflichkeit eben gewählt ist und insofern auch an der Beliebigkeit einen Anteil hat, und daß die Erzählungen von den Erscheinungen keineswegs einfach beliebig sind. Sicher ist, daß in einem keine Beliebigkeit festzustellen ist: daß vom Leben des zuvor Toten gesprochen wird, und daß hier eben der Zwang besteht, nach der realen Verbindung zwischen diesem Tod und diesem Leben zu fragen und diese jenseits der Erscheinungen selbst zu suchen, eben in dem, was das Neue Testament „Auferstehung“ nennt.

Kehren wir zur Frage zurück, wie das „Widerfahrnis“ zu verstehen sei. Aus dem Gesagten ergibt sich eine doppelte Qualifizierung. Es ist qualifiziert durch seinen Begegnischarakter (es macht zutiefst betroffen) und durch den von ihm ausgehenden existentiellen und sachlichen Zwang, es in Richtung auf Tod und Leben zu deuten, das heißt in Richtung auf

<sup>15</sup> Ungefähr in dieser Richtung K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/1, 388 ff.

<sup>16</sup> Marxsen, Auferstehung ... Nazareth, 147. Der Gedanke der Erhöhung ist freilich nicht im strengen Sinn für den der Auferstehung einsetzbar. Vgl. Schlier, Über die Auferstehung, 24 ff.



den „dahinter“ stehenden Übergang vom Tod zum Leben, der im Neuen Testament mit den Begriffen „Auferweckung“ und „Auferstehung“ bezeichnet wird.

Welche Motive treiben W. Marxsen, die Auferstehung als Interpretament, das heißt als bloß mögliche Deutung zu verstehen? Ein erstes Motiv dürfte in seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen liegen.

Marxsen bestreitet, daß wir und daß überhaupt ein Mensch zu einem metahistorischen Ereignis und dessen Charakter einen erkenntnis-mäßigen Zugang hat. Nach seiner Auffassung gibt es dazu nur einen phantasie- oder vorstellungsmäßigen Zugang<sup>17</sup>. So wie Kant bestritten hat, daß wir in irgendeiner Weise das Ding an sich beschreiben können, so bestreitet Marxsen, daß wir metahistorische Ereignisse in irgendeiner Weise erkennen und beschreiben können. Wenigstens ist das in seinen Aussagen impliziert. Darum muß ihm so viel daran gelegen sein, bei dem Ausdruck „Widerfahrnis des Sehens“ haltzumachen.

Die transzendente Fragestellung führt Kant nicht zur Beschreibung des Dinges an sich. Dementsprechend ist Marxsen überzeugt, daß die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für das Widerfahrnis des Sehens (= seine Deutung!) nicht zur Charakterisierung des metahistorischen Ereignisses führt. Dahin sei uns grundsätzlich der Weg abgeschnitten.

Wichtiger, weil theologisch zentraler, ist ein zweites Motiv, das deutlich auf Bultmann zurückverweist. Es liegt in der Auffassung, daß Glaube wesentlich Entscheidungscharakter trage, daß er deshalb kein fährwahrhaltender Glaube sein dürfe<sup>18</sup>; daß daher auch die Legitimation des Geglaubten den Glauben selbst behindere<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Marxsen bekennt sich zwar ausdrücklich „zur Wirklichkeit des extra nos des erfahrenen Glaubens“ (Auferstehung... Nazareth, 150). Diese Wirklichkeit sei die Konstante. Jedoch ist zu bedenken, daß er jede inhaltliche Bestimmung dieser Konstanten nicht als Erkenntnis, sondern als variable Vorstellung qualifiziert. Versteht man die „Wirklichkeit des extra nos“ als den metahistorischen Bereich, so entspricht Marxsens Stellungnahme der erkenntniskritischen Position Kants, der die Tatsächlichkeit des Dinges an sich nie bestritten, seine inhaltliche Bestimmung aber der Tätigkeit des Subjektes zugeschrieben hat. — M. betont, daß die reflektierende Interpretation der Erscheinungen nur anschaulare Vorstellungen benutze (Auferstehung... Nazareth, 147).

<sup>18</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 306. — F. Theunis nennt das von Bultmann verfochtene Anliegen eine „Kritik der theologischen Vernunft“. Dieser Ausdruck bezeichnet die Situation: Beeinflussung durch Kant und neue Fragestellung in einem. Ders., *Randbemerkungen zur Theologie Rudolf Bultmanns*: Bijdragen, Brugge 1971, 35—52 (39).

<sup>19</sup> Marxsen, *Auferstehung... Nazareth*, 154.

## II. Das behauptete Entweder-Oder von Legitimation der Auferstehungsbotschaft und Wagnis des Glaubens

Bei Bultmann bedeutet die Gegenüberstellung von fürwahrhaltendem Glauben und Glaube im Sinne der Entscheidung, daß fürwahrhaltender Glaube es mit einem Denken zu tun habe, das den Menschen nicht unmittelbar in seiner Person trifft. Es ist „objektivierendes“ Denken. Im Unterschied zu solchem, den Menschen persönlich indifferent lassenden Denken gehe es beim Glauben wesentlich um existentielles Betroffensein und Entscheidung<sup>20</sup>. Legitimation bewirke nur Fürwahrhalten, nicht aber existentielles Betroffensein<sup>21</sup>.

Diesen Gedanken wendet Marxsen auf das Problem der Auferstehung an: wenn die Auferstehung von den Jüngern hätte konstatiert werden können, so wäre es für sie nur noch eine Frage der Klugheit gewesen, sich auf die Sache Jesu einzulassen, aber keine Entscheidung, kein Wagnis mehr. Ohne Wagnis sei der Glaube nicht mehr er selbst<sup>22</sup>.

Marxsen stellt scharf gegenüber: entweder Legitimation oder Wagnis des Glaubens, nie beides zusammen!

Deshalb also darf der Rückschluß von den Erscheinungen hin auf die Auferstehung nur mögliche Deutung sein. Er *muß* sein Teil Beliebigkeit behalten, damit der Glaube seinen Wagnischarakter behält! Deshalb *darf* die Auferstehung nur Interpretament sein!

Aber verliert denn der Glaube wirklich seinen Wagnischarakter, wenn von den Erscheinungen ein sachlicher und existentieller Zwang ausgeht (der die Beliebigkeit ausschließt!), in irgendeiner Weise den Übergang vom Tod zum Leben zu denken? Wenn man schon einmal die Dinge kritisch auf ihre Spitze treiben will, so ist nicht irgendwie logisch anzweifelbar, daß der als lebend begegnende zuvor Tote vom Tod zum Leben „übergegangen“ ist (in dem unbestimmten Sinne eines realen Vollzuges), sondern erkenntniskritisch ist nur die Frage möglich, ob die *Wahrnehmung* Jesu trotz ihres Widerfahrnischarakters und trotz ihres Charakters als personale Begegnung noch Skepsis möglich sein läßt. Nicht erst seit Kant läßt sich zweifeln, inwiefern eine Wahrnehmung im konkreten Einzelfall uns das „Ding an sich“, will sagen die Realität „wahrnehmen“ läßt. Bei echter „Wahrnehmung“ und personaler Begegnung mit Jesus, dem zuvor Toten, bleibt also wenigstens dieser Raum zum Sich-Anvertrauen.

<sup>20</sup> Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1954, 31 ff.

<sup>21</sup> K. Reinhardt, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München 1970, 252.

<sup>22</sup> Marxsen, Auferstehung... Nazareth, 156.

Hinzu kommt als weitere Dimension des Geschehens, die ebenfalls das Sich-Anvertrauen erfordert, die eigentliche göttliche Dimension: daß dieser Übergang vom Tod zum Leben ganz und gar offen ist für göttliches Wirken und sozusagen erfüllt davon. Eben *dieses* Sich-Anvertrauen treibt dann zu weiterer Explikation in Richtung auf das Wirken des Vaters und schließlich für die Göttlichkeit Jesu selbst. Im NT findet das seinen unmittelbaren Ausdruck wohl in der Thomasperikope: wo Thomas sich nach vorhergehendem Zweifel endlich dem Erscheinenden anvertraut, und dieses Sich-Anvertrauen ausdrückt durch ein Bekenntnis zur Göttlichkeit des Erscheinenden: „Mein Herr und mein Gott!“

Hier ist der Begriff der Legitimation noch genauer ins Auge zu fassen. Vergleichen wir ihn zunächst mit dem Begriff Interpretament. Marxsen versteht Interpretament im Sinne von möglicher Deutung. Wir sahen nun, daß die entscheidende Frage ist, ob die Deutung der Erscheinungen Jesu beliebig oder nicht beliebig ist. Diese Frage wird offenbar durch den Begriff, der seiner Wortdefinition nach einfachhin „Deutung“ heißt, der Realdefinition nach aber die Nur-Möglichkeit der Deutung als Begriffsmoment impliziert, verdeckt. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der Legitimation. Seinem Wortsinn nach bedeutet dieser Begriff juristisch gültiger Nachweis, der theologischen Anwendung nach aber bedeutet er auch sachliche Rechtfertigung eines Fürwahrhaltens in einem recht unbestimmten Sinne, also im Sinne etwa eines Hinweises. Das wird klarer, wenn man sich konkret unser Problem vor Augen stellt. Der Glaube an die Auferstehung bedeutet Sich-Einlassen auf den Anspruch Jesu. Was soll nun ein solcher Anspruch Jesu, wenn er nicht „legitimiert“ wird — aber bitte, jetzt „legitimiert“ im unbestimmten Sinne? Das Sagen Jesu, er habe Vollmacht, oder sein Auftreten, als habe er Vollmacht (nämlich indem er seinen Glaubensanspruch erhebt), würde sozusagen im luftleeren Raum schweben, wenn es nicht irgendwie „aufruht“. Auf der Begegnung als solcher kann es nicht aufruhen. Denn persönliche Begegnung kann nicht als Grund für einen Anspruch benutzt werden. Das wäre ja Mißbrauch der Begegnung.

Der Anspruch muß „aufruhen“. Es genügt aber ein Hinweis, daß derjenige, der den Anspruch erhebt, vertrauenswürdig ist. Die Vertrauenswürdigkeit ergibt sich aus der Begegnung.

Die Begegnung begründet Vertrauenswürdigkeit. Dies aber nicht durch sich selbst als solche, sondern indem sie auf die Person Jesu verweist. Eben das ist der Hinweis, auf dem der Anspruch Jesu aufruht. Die Evangelisten, besonders Johannes, schildern, daß schon der irdische Jesus auf seine Person verwiesen habe. Markus betont, daß das Geheimnis der Person Jesu während seines Erdenwandels noch nicht verstanden worden

sei. Der österlich Erscheinende hat die „Legitimation“ für seinen Anspruch eben darin, daß er tot war und nun als Lebender begegnet. Diese „Legitimation“ überbietet alle „Legitimation“, die der irdische Jesus gegeben hat. Nun erst ist völlig klar, warum ihm gegenüber jede Zeichenforderung, das heißt Legitimationsforderung im juristischen Sinn, falsch ist: weil er sich ausgewiesen hat durch seine Person. Der vom Tod zum Leben Übergegangene hat Vollmacht.

Einerseits kann der Glaubenanspruch Jesu nicht in der Begegnung gründen (nämlich nicht in der Begegnung als solcher), anderseits ist aber die Tatsache, daß hier der zuvor Tote als Lebender begegnet, vollgültiger Ausweis für die Berechtigung seines Anspruches.

Das Ergebnis lautet: Freischweben des Anspruches Jesu wäre einfach Unsinn. „Legitimation“ im strikten Sinn scheidet ebenfalls aus. Jesus weist seinen Anspruch nicht juristisch nach, sondern ganzheitlich mit seiner österlichen Begegnung: als der nun Lebende, der zuvor tot war.

Als Hauptthesen von W. Marxsen, der bisher unser Fragen immer wieder bestimmt hat, lassen sich anführen:

1. Die Auferstehung ist nicht Ereignis, sondern Interpretament<sup>23</sup>.
2. Wenn der Glaube durch den Nachweis, daß die Auferstehung geschehen sei, legitimiert würde, so wäre er nicht mehr er selbst, nämlich Wagnis<sup>24</sup>.
3. Das österliche Wunder ist nicht das Ereignis der Auferstehung, sondern das Zum-Glauben-Gekommen-Sein der Jünger und unser Zum-Glauben-Gekommen-Sein<sup>25</sup>.

Der Angelpunkt dieser Thesen ist die Bestimmung des Glaubens als Wagnis. Das ergibt sich aus dem Gesagten und besonders auch daraus, daß eben in diesem wagnishaften Glauben das Osterwunder zu sehen sei. Die Kritik der beiden ersten Thesen hat ergeben, daß „Auferstehung“ doch mehr ist als Interpretament und daß der wesenhafte Zusammenhang zwischen Erscheinungen Jesu und dem Ereignis der Auferstehung den Glauben als Entscheidung nicht unmöglich machen. Aber ist damit alles gesagt über das Verhältnis von Legitimation und Glaube, oder anders ausgedrückt, über das Verhältnis des historisch Nachweisbaren zu dem, was Glaube in seiner ganzen Wirklichkeit ist? Ist damit überhaupt schon die ganze Wirklichkeit des Glaubens in den Blick gekommen?

Marxsen hinter uns lassend, fragen wir nun nach der Struktur des Glaubens, wie sie sich darstellt, wenn wir jene Ebene, die Marxsen nur

<sup>23</sup> A.a.O., 141.

<sup>24</sup> A.a.O., 153.

<sup>25</sup> A.a.O., 130.



tangiert, entschieden mit in Rechnung ziehen: die Ebene des Metahistorischen, des göttlichen Wirkens, der Gnade.

### III. Die Gewißheit unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu

Wir haben bis jetzt erst betrachtet, wie der Glaube der Jünger, die den Auferstandenen gesehen haben, geartet war. Wie er in all seiner Sicherheit doch ein Sich-Anvertrauen war. Wenn wir nun fragen, ob uns die ganze Wirklichkeit des Glaubens in den Blick gekommen sei, so ist erstens über den Glauben der Jünger hinaus nach dem Glauben aller Christen zu fragen und zweitens stellt sich die Frage, ob der Bereich des Metahistorischen, dem das Ereignis der Auferstehung zugehört, im Glauben noch einmal begegnet, ob also das „Wunder“ des Glaubens nicht in eben diesen Bereich hineinragt.

Hier ist nun offenbar von dem Punkte auszugehen, an dem der Auferstehungsglaube der Jünger weiterzuwirken beginnt, und auch andere Menschen zum Glauben führt, also von dem Punkt, an dem der Glaube in das Zeugnisgeben übergeht. Dieser Punkt des Überganges vom Glauben zum Zeugnis wird von den Erscheinungen Jesu her verständlich. Die Erscheinungen selbst drängen nämlich auf das Wort der Jünger hin. Wie das Neue Testament nachdrücklich bezeugt, sind die Erscheinungen zugleich Sendung der Jünger<sup>26</sup>.

Die Erscheinungen drängen also zum Kerygma und geben die Kraft zum Kerygma. Man kann sagen: in der Kraft der Erscheinungen wurde die Auferstehung zur Sprache gebracht. Sie kam so zur Sprache.

Im Wort der Jünger geht die Auferstehung Jesu auf die Geschichte zu; sie begegnet den Menschen. Mit anderen Worten, der Auferstandene bringt sich durch seine Erscheinungen in das Wort derer, die ihn gesehen haben. Diese sind dadurch zur Verkündigung gesandt<sup>27</sup>. Auf die Verkündigung hin entsteht dann Betroffenheit und neuer Glaube.

Nun wollen wir den umgekehrten Weg gehen, den Weg, um den es uns jetzt geht, den Weg vom Glauben der vielen Christen zurück zur Auferstehung.

In der Dimension des Historisch-Empirischen gibt es zweierlei Begründung der Gewißheit des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Erstens das Zeugnis der berufenen Zeugen. Zweitens sachliche Argumente für das Geschehensein der Auferstehung. Diese beiden Weisen der Begründung

<sup>26</sup> Mt 28, 19 f.; Gal 1, 12.

<sup>27</sup> H. Schlier, Über die Auferstehung, 43.

sind zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Eine besondere Rolle spielt hier das Neue Testament. Sein gesamter Text hat einen Bezug zur Auferstehung. Vor allem sind jene Texte wichtig, die ganz unmittelbar von der Auferstehung oder den Erscheinungen Jesu sprechen. Einerseits sind diese Texte Kerygma. Andererseits lassen sich aus ihnen sachliche Argumente für das Geschehensein der Auferstehung entnehmen. Hier wird die Einheit von Zeugnis und Sachbegründung in aller Unterschiedlichkeit deutlich.

Um das Gewißsein des Glaubens genauer beschreiben zu können, müssen wir vor allem noch bedenken, wie Zeugnis Glauben begründen kann.

Das, worauf Zeugnis unmittelbar zielt, ist nicht Gewißheit dessen, der die Verkündigung hört, sondern seine Betroffenheit. Wenn man also ins Auge faßt, wie Zeugnis gewiß macht, so nimmt man innerhalb der Wirkungen von Zeugnis eine Unterscheidung vor. Die Wirkung von Zeugnis ist nicht primär die Gewißheit, sondern immer, daß das Bezeugte zu Herzen geht.

Wenigstens gilt das für ein Zeugnis in so hohem, ja höchstem Sinne, wie es das Zeugnis der Boten des Evangeliums ist. Jedoch ist die Unterscheidung möglich. Wir fragen also (im Bewußtsein der Abstraktion, die hier vollzogen wird), inwiefern das Zeugnis von der Auferstehung Gewißheit des Glaubens begründen kann.

Die Antwort lautet, daß dies nicht anders möglich ist als immer bei Zeugnis in hohem Sinne. Wenn ein Zeuge Zeugnis in hohem Sinne ablegt, so geschieht zweierlei: Er stellt sich mit seiner ganzen Person hinter das, was er bezeugt. Er spricht als er selbst. Er tritt mit seiner Existenz für das Bezeugte ein. Zweitens tritt er hinter dem Bezeugten zurück. Er will nicht sich bezeugen, sondern er tritt für ein anderes ein, vor dem er sich beugt: „Zeuge wird der Mensch um dessentwillen, was größer ist als er“<sup>28</sup>. Wo der Zeuge sich mit seinem Selbst ganz für das Bezeugte einsetzt und zugleich hinter dem Bezeugten zurücktritt, wo er zugleich mit Leidenschaft und Gelassenheit spricht, dort ist Zeugnis echt. Glaubwürdig ist der Zeuge, dessen Einsatz und Zurücktreten hinter dem Bezeugten zur vollen Einheit verschmolzen ist<sup>29</sup>.

In dieser Weise zeigt das Zeugnis unmittelbar, nämlich in der Begegnung, die zwischen dem Zeugen und dem Hörenden sich ereignet, seine Glaubwürdigkeit. So unmittelbar kann auch geschriebenes Zeugnis noch

<sup>28</sup> K. Hemmerle, Wahrheit und Zeugnis, in: Quaestiones disputatae, Bd. 45, Freiburg 1970, 54–72 (62 f.).

<sup>29</sup> A.a.O., 64.

wirken, nämlich das Zeugnis, das im Neuen Testament seinen Niederschlag gefunden hat.

Die Glaubwürdigkeit von Zeugnis wird unmittelbar erlebt im Ereignis der Betroffenheit. Glaubwürdigkeit von hohem Zeugnis ist echte Glaubwürdigkeit und insofern durchaus sachliche Glaubwürdigkeit. Darin zeigt sich, daß Betroffenheit (welche sachliche Glaubwürdigkeit des Zeugnisses einschließt) und die ruhige sachliche Frage nach Argumenten für die Tatsächlichkeit des Bezeugten einander ergänzen. Sie sind aufeinander hingenordnet.

Wir kommen zu folgendem Ergebnis. In der Dimension des Historisch-Empirischen gibt es zweierlei Begründungen einer Gewißheit über das Ereignis der Auferstehung.

Erstens das Zeugnis der berufenen Zeugen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses gründet in der Glaubwürdigkeit der Zeugen. Zweitens sachliche Argumente für das Geschehensein der Auferstehung. Diese beiden Weisen der Begründung sind zu unterscheiden, nicht aber zu trennen.

Die Gewißheit, die so begründet werden kann, ist noch nicht Glaube. Denn Glaube, echter Glaube, ist unbedingt fester Glaube. Glaube, der stark genug ist, das Leben zu tragen, der Halt und Grundlage unserer Existenz ist. So ist die im Bereich des Empirischen begründete Gewißheit niemals sicher. Im günstigsten Falle wäre hier eine Gewißheit zu erreichen etwa analog der Gewißheit, wie sie in den Geisteswissenschaften angestrebt wird<sup>30</sup>, vielleicht aber auch nur eine Wahrscheinlichkeit in dem Sinne, daß man sagen kann: „Es dürfte so gewesen sein“.

Nennen wir nun jene Gewißheit oder Quasi-Gewißheit, die in der Ebene des Empirischen ihre Begründung hat, natürliche Gewißheit, so ergibt sich als entscheidende Frage, wie aus dieser ersten natürlichen Gewißheit der Glaube werden kann.

Das natürliche Betroffensein durch das Zeugnis von der Auferstehung, überhaupt durch das Zeugnis von Jesus als dem Christus, verbunden mit sachlicher Begründung, daß die Auferstehung geschehen sei oder wenigstens geschehen sein könne oder auch geschehen sein müsse, löst eine Dynamik hin zum Glauben aus<sup>31</sup>. Das bedeutet, daß der Mensch, der von der Botschaft des Evangeliums getroffen wird, und der zunächst die Festigkeit und Gewißheit des Glaubens nicht besitzt, nach solcher Gewißheit zu verlangen beginnt. Er hält nach ihr Ausschau. Dies aber nun anders als er es im Bereich des Empirischen tut. Nun lenkt sich der Blick nach „oben“. Dort, wo der Mensch mit seiner eigenen Kraft ans Ende

<sup>30</sup> F. Rotter, Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus: Der Christ in der Welt, R. 4, Bd. 3, Aschaffenburg 1964, 63.

<sup>31</sup> A.a.O., 103.

gekommen ist, beginnt er zu hoffen, daß ihm die Gewißheit, die er sich selbst nicht geben und beschaffen kann, geschenkt wird, nämlich gnadenhaft und ungeschuldet.

Im Bemühen um Gewißheit gerät also der Mensch in eine Grenzsituation, in der ihm sozusagen das Heft aus der Hand genommen wird. Nun bleibt ihm nur noch, auf die Gewißheit zu hoffen, um sie zu bitten, sie zu erwarten. Hiermit gibt er die „Bewältigung der Situation“ aus der Hand. Er legt sie in die Hand Gottes, der allein diese Situation zur Erfüllung bringen kann<sup>32</sup>.

An dieser Stelle müssen wir uns noch einmal darauf besinnen, daß die Verkündigung zwar als glaubwürdig ergehende eine Gewißheit begründen kann, daß sie aber nicht primär auf Begründung der Gewißheit zielt, sondern dem Hörer zu Herzen gehen, ihn betroffen machen und in die Entscheidung rufen will. Wenn der Hörende an seine Grenze gekommen ist und auf Gewißheit harrt, dann geht es ihm nicht mehr nur um Gewißheit über das Geschehensein der Auferstehung, dann geht es überhaupt um Gewißheit über die Botschaft des Evangeliums. Und dann geht es nicht mehr nur um Gewißheit, sondern um Bekehrung. Denn dann oder besser gesagt spätestens dann ist der Punkt erreicht, an dem der Hörer in sich geht und mit der Gnade Gottes umzudenken, umzukehren beginnt. Der Weg zur Gewißheit des Glaubens ist der Weg zur eigenen Bekehrung. Das bedeutet für die Frage nach der Gewißheit des Glaubens, daß der Weg zu ihr zugleich ein Weg zur Glaubensentscheidung ist, daß also der Glaube seine Festigkeit wesentlich von einer Zustimmung erhält, die im Willen wurzelt<sup>33</sup>. In etwa wandelt sich so die Frage nach dem Gewißein des Glaubens in die Frage nach der Festigkeit der Glaubenszustimmung.

Wenn Gott einen Menschen zum Glauben ruft, also das tut, worauf er wartet und hofft, und ihm gibt, worum er bittet, so senkt er ihm die unbedingte Festigkeit der Glaubenszustimmung ein. Das Neue Testament hat ausgesprochen, daß die Gewißheit des Glaubens von Gott kommt, wenn es vom Heiligen Geist spricht, der in unsere Herzen ausgegossen ist<sup>34</sup> und der Zeugnis unserem Geiste gibt<sup>35</sup>. Der Heilige Geist bezeugt Jesus Christus im Herzen der Menschen<sup>36</sup>. Diese Menschen sind zunächst die Apostel<sup>37</sup>. Sodann aber auch die späteren Generationen. Auch sie sind mit Christus durch den Geist verbunden. Durch ihn bilden sie mit Christus einen geheimnisvollen Leib.

<sup>32</sup> A.a.O., 102—105 (105!).

<sup>33</sup> Thomas von Aquin, S. th., IIa IIae q. 2 a. 1.

<sup>34</sup> Gal 4, 6; 1 Joh 3, 24; 4, 13.

<sup>35</sup> Röm 8, 16.

<sup>36</sup> Joh 16, 14.

<sup>37</sup> Mt 16, 17.



Wir sahen, wie man bei der Rückfrage nach dem Ereignis der Auferstehung zwischen zwei Ebenen unterscheiden muß: jener, die dem historischen Zugriff entzogen, also strikt metahistorisch ist — in ihr hat die Auferstehung sich ereignet — und jener Ebene, in der sich das göttliche Geschehen in den „Ereignishorizont“ hineinbegibt<sup>38</sup>, so daß ein Sehen Jesu „widerfährt“, mit anderen Worten die historische Ebene, in der sich die Erscheinungen Jesu abspielen. Nun sehen wir deutlicher, daß das „Wunder des Zum-Glauben-Gekommen-Seins“<sup>39</sup> in entsprechender Weise die Unterscheidung zweier Ebenen erfordert: jener Ebene, auf die sich die Einwohnung des Heiligen Geistes in unseren Herzen bezieht — auch sie ist strikt metahistorisch — und jener Ebene, in der sich das Zeugnis des Heiligen Geistes in unseren Erfahrungshorizont hineinbegibt, jene Ebene, in der sich das Wunder der unbedingt festen Glaubenszustimmung ereignet.

Wir können die Verbindung zwischen dem Auferstandenen und den Gläubigen im Heiligen Geist als pneumatische Verbindung bezeichnen<sup>40</sup>. Diese pneumatische Verbindung ist also wesentlich hingeordnet auf das Ringen um Gewißheit in einem natürlichen Sinn und auf die Betroffenheit in einem natürlichen Sinn. So kann man sagen, daß „das Werk der Gnade . . . notwendig die Gestalt des Historischen annimmt“<sup>41</sup>.

Die Gnadenlehre deutet dieses Zeugnis, das der Heilige Geist in unseren Herzen ablegt, auf die Gnade, durch die der Heilige Geist den Verstand erleuchtet und den Willen zur Glaubenszustimmung befähigt. Die Gnade, oder anders ausgedrückt, das Zeugnis, das der Heilige Geist in unserem Herzen ablegt, ist es also, was die Glaubenszustimmung unerschütterlich fest macht<sup>42</sup>.

Unsere Darlegungen haben es notwendig gemacht, zunächst die Dimension des Empirischen und der natürlichen Gewißheit, die Dimension, innerhalb deren es Argumentation und Zeugnis gibt, zu beleuchten. Das erweckt nun den Eindruck, als ob das Harren auf Glaubensgewißheit erst am Rande des Bemühens um natürliche Gewißheit einsetze. Das sollte keineswegs gesagt sein. Vielmehr sollte nur das Nacheinander im Sinne einer Zuordnung verschiedener Ebenen gezeigt werden<sup>43</sup>. Das Zeugnis von Christus und auch die Argumentation, daß die Auferstehung

<sup>38</sup> Schlier, Über die Auferstehung, 30 f.

<sup>39</sup> Marxsen, Auferstehung . . . Nazareth, 130.

<sup>40</sup> Rotter, Vom Wissen, 98.

<sup>41</sup> A.a.O., 96.

<sup>42</sup> A.a.O., 80 ff.

<sup>43</sup> Die Zuordnung verschiedener Ebenen beschreibt z. B. schon Augustinus als Nacheinander in: De Gen. ad litt. I 15 (CSEL XXVIII/1, 21, 7—19). Ähnlich verschiedene mittelalterliche Theologen. — Vgl. R. Weier, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther, Münster 1967, 73.

geschehen sei, ist ja in all ihrer Menschlichkeit schon von Anfang an Ruf Gottes zum Glauben. Und von Anfang an ist das Getroffenwerden durch das Zeugnis und das Beherzigen dieser Argumente getragen vom Wirken der Gnade. Wie lange der Mensch sich der Gnade versperrt, wann das Harren und Hoffen auf die Gnade einsetzt, wie lange es dauert, oder ob Gott es sozusagen überspringt, das ist dann eine Frage nach der Vielfalt der Wege Gottes.

Die Frage nach der Legitimation für den Anspruch, den Jesus Christus an den Menschen stellt, an den die Verkündigung ergeht, stellt sich noch einmal. Sie ist nun nicht mehr die Frage danach, worauf denn dieser Anspruch aufruht, sondern sie wandelt sich nun zu der Frage, ob der Glaubende sich der in ihm aufgebrochenen Gewißheit unbedingt anvertrauen und die Glaubenzustimmung aus vollem Herzen, das heißt mit der Kraft seiner ganzen Person leisten dürfe, oder ob er also noch zweifeln dürfe oder müsse, daß die Gewißheit und Festigkeit des Glaubens, daß die Kraft zur Glaubensentscheidung von Gott, daß sie vom Heiligen Geist und seiner Gnade her stammt<sup>44</sup>.

Hier wird deutlich, was die Frage nach Legitimation in ihrem berechtigten Kern ist: sie ist der Ausdruck dafür, daß die Glaubenzustimmung ohne intellektuelle Redlichkeit nicht möglich, daß diese hier sogar in höchster Weise notwendig ist, da die Glaubenzustimmung die ganze Existenz ergreift. Der von Nietzsche geprägte Ausdruck der intellektuellen Redlichkeit erweist hier seine tiefe Bedeutung für das christliche Existenzverständnis.

Halten wir uns noch einmal den Weg vor Augen, den der Hörende innerlich gegangen ist. Er hat auf die Botschaft gehört und ist betroffen vom Zeugnis und seiner Echtheit. Nun wartet und hofft er auf die Gewißheit von Gott und bittet um sie. Er bittet um Gewißheit aus Gottes Kraft. Sodann bricht Gewißsein in ihm auf, das zugleich Erleuchtung des Verstandes und Kraft des Willens zur Zustimmung ist. Worin also zeigt sich an, daß dieses Gewißsein nicht rein subjektiv ist, daß die Zustimmung des Glaubens nicht einfach ein Sprung des persönlichen Wagens, sondern über den Glaubenden gekommen ist, also „von oben“ stammt? Die „Legitimation“ liegt hier in dem vorhergehenden Gebet, in dem Vertrauen auf Erhörung einerseits, in dem Anspruch der Verkündigung, berufene Verkündigung zu sein, anderseits. Wie sollte der Mensch die Erfüllung, zu der die Erwartung gelangt ist, sozusagen gerade vor dem Ziele abbrechen können? Man kann daher von einer „religiösen Unmöglichkeit“ sprechen, hier noch einmal alles in Zweifel zu ziehen<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Rotter, Vom Wissen, 110.

<sup>45</sup> Ebd.

Indem sich der Mensch der gnadenhaften Gewißheit anvertraut, die in ihm aufgebrochen ist, schließt sich die Kluft: die Kluft zwischen dem Ereignis der Auferstehung und dem Glauben an sie. Nun zeigt sich, daß die Brücke zwar in das Empirische hineinragt, daß sie ohne dieses Empirische nicht bestehen könnte, daß sie aber die Kraft ihrer unverbrüchlichen Festigkeit aus dem Bereiche des Metahistorischen bezieht, aus dem Bereich, dem das Ereignis der Auferstehung selbst zugehört. Die Kluft schließt sich in der Gnade, das heißt im Zeugnis des Heiligen Geistes. Er legt Zeugnis in unserem Herzen ab, er schenkt uns die Gewißheit und Festigkeit des Glaubens und die Kraft zur Glaubensentscheidung. Er verbindet uns mit Jesus Christus, dem Auferstandenen, so unmittelbar, daß wir mit ihm einen geheimnisvollen Leib bilden.

Der Glaube ist wesentlich ein Sich-Anvertrauen, aber er schließt redliches Fürwahrhalten nicht aus, sondern notwendig ein.

Kehren wir noch einmal zu dem Entweder-Oder von W. Marxsen zurück: Legitimation oder Wagnis des Glaubens. Wir erkennen nun, daß dieses Entweder-Oder nicht besteht. Der Glaube ist ein komplexer Vollzug, in dem Fürwahrhalten auf Grund von Argumenten, Betroffen-sein auf Grund von Zeugnis, existentielle Entscheidung und gnadenhaftes Geschenk der Glaubenssicherheit sich so verbinden, daß der Glaube primär nicht Wagnis, sondern „Fundament und Wurzel“<sup>46</sup> des christlichen Lebens ist.

---

<sup>46</sup> Tridentinum, Decretum de iustificatione, c. 8 (DS 1532).

# Die menschliche Transzendenz Jesu Christi

*Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie*

Von Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier

Wilhelm Bartz zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 26. Oktober 1971

In seinem 1969 erschienenen Buch „Ein Gott der Menschen“ legt der bekannte holländische Jesuit Piet Schoonenberg den Entwurf einer neuen Christologie vor<sup>1</sup>. Er sieht Jesus nicht nach der traditionellen, durch die Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon bestimmten Weise als den menschengewordenen Gottessohn, als göttliche Person in zwei Naturen, sondern vielmehr als den wahren, exemplarischen Menschen, in dem Gott selbst gegenwärtig ist. Insoweit ist sein Entwurf innerhalb der modernen Theologie nicht gerade originell. Wertvoll ist seine Darstellung jedoch durch die Radikalität, mit der er das Neue im gegenwärtigen Christusverständnis herausarbeitet und gegen das herkömmliche Verständnis absetzt. Nach ihm geht es in der heutigen Christologie nicht einfach um eine ergänzende, vertiefende, weiterführende Interpretation der Überlieferung, sondern vielmehr um eine Ablösung, um den Ersatz der altkirchlichen durch eine neue, nichtchalkedonische Christusvorstellung. Es ist nicht die Lust an kritischer Zersetzung, die ihn so denken läßt. „Im Gegenteil, in gewissem Sinn war es für mich geradezu schmerzlich, vom Bild der göttlichen Person in den zwei Naturen lassen zu sollen. Es war

<sup>1</sup> Die Abkürzung GM bedeutet: Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen (Einsiedeln 1969) = deutsche Übersetzung von : Hij is een God van mensen ('s-Hertogenbosch 1969). — Erstmals hat Schoonenberg seine christologische Auffassung in den zwei folgenden fast inhaltsgleichen Aufsätzen vorgebracht: „Over de Godmens“: Bijdragen 25 (1964) 166—186 und: De eenheid van Christus en de preëxistentie van de Zoon: Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland, Jaarboek 1963/64 (Hilversum 1965) 92—111 (S. 112—119 gibt die anschließende Diskussion wieder). — In dem Beitrag Christus zonder tweeheid?: Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) 289—306 präzisierte Schoonenberg seine Auffassung im Dialog mit A. Hulsbosch und E. Schillebeeckx. — Weitere Beiträge Schoonenbergs zur Christologie: Kenosis: Concilium 2 (1966) 24—33; Jezus Christus vandaag dezelfde, in: H. Van der Linde — H. A. M. Fiolet (Hrsg.), Geloof bij kenterend getij (Roermond-Maaseik 1967) 163—184; Beitrag in: Die Antwort der Theologen zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche (Düsseldorf 1968) 29—61; Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: Schoonenberg, P. (Hrsg.), Die Interpretation des Dogmas (Düsseldorf 1969) 58—110; Gods tegenwoordigheid in Christus: voortzetting van een gedachtenwisseling: Tijdschrift voor Theologie 9 (1969) 375—405.



fast, als wäre Gott der Sohn aus dem Himmel herausgefallen<sup>2</sup>. Der Abschied vom überlieferten Christusbild erscheint ihm jedoch als ein Gebot der Ehrlichkeit und als Voraussetzung für eine verständliche, fruchtbare Christusverkündigung in der heutigen Zeit<sup>3</sup>. So beleuchtet er in deutlicher, fast überdeutlicher Weise einen Wandel im gegenwärtigen Christusverständnis, der sonst durch die Rede von der Neuinterpretation allzu leicht verborgen bleibt. Worin besteht dieser Wandel? Wie ist er zu beurteilen<sup>4</sup>?

## I. Von der chaledonischen Zweinaturen-Christologie zur Christologie der Heilsgewant Gottes im Menschen Jesus

Mit einem gewissen Recht behauptet Schoonenberg, daß sich die bisherige Christologie bei all ihrer Vielfalt doch immer an einem bestimmten Anschauungsmodell orientiert habe, nämlich an dem Bild der einen (göttlichen) Person, die in sich zwei Naturen, Gottheit und Menschheit, vereinigt. Diese Grundvorstellung bildete sich in den christologischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche allmählich heraus und wurde auf den Konzilien, vor allem in Nikaia und Chalkedon, definiert; in diese Gesamtvorstellung wurden die mannigfaltigen biblischen Christusaussagen als Teilmomente integriert; dieses Schema beziehungsweise Modell gab von da an den Rahmen ab für das „weitere Suchen und Fragen“<sup>5</sup>.

Das Hauptinteresse gilt in diesem Modell der Natur und Person Jesu.

<sup>2</sup> Die Antwort der Theologen 48.

<sup>3</sup> GM 97; Gods tegenwoordigheid 403.

<sup>4</sup> Literatur zur Christologie Schoonenbergs (sowie der von A. Hulsbosch und E. Schillebeeckx): Citrini, T., Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica (Venegono Inferiore 1969) 253—291; Coppens, J., La personne de Jésus-Christ. A propos d'un essai d'explication nouvelle: EThL 45 (1969) 127—137; Galot, J., Tentativi di una nuova cristologia: CivCatt 121 (1970) 484—494; ders., Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcedoine: NRTh 103 (1971) 225—244; Lachenscheid, R., Christologie und Soteriologie, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, III (Freiburg i. Br. 1970) 82—120, dort S. 103—105; Michiels, R., Menswording: CollMechl 54 (1969) 298—328; North, R., Soul-Body Unity and God-Man Unity: ThSt 30 (1969) 27—60; ders., Recent Christological and Theological Method: Continuum 7 (Chicago, Xavier College, 1969) 63—77; Van Roey, A., Contemporary Christological Questions: Louvain Studies (Amerikaans College Leuven) 1968, 158—169; ders., De nieuwe christologie: Onze Alma Mater 23 (Leuven 1969) 3—18.

<sup>5</sup> GM 53. — Zum Begriff des Modells vgl. außer den GM 54 Anm. 2 angeführten Werken von I. Ramsey, J. McIntyre und J. Knox den Aufsatz von J. Auer, Die Bedeutung der „Modell-Idee“ für die „Hilfsbegriffe des katholischen Dogmas“, in: Ratzinger, J. — Fries, H., (Hrsg.), Einsicht und Glaube (Freiburg i. Br. 1962) 259—279.

Die Auffassung liberaler protestantischer Dogmenkritiker (A. Ritschl, A. von Harnack), damit sei das „naturhafte“, „physizistische“ Denken der Griechen in das Christentum eingedrungen und habe die Botschaft des Evangeliums verfälscht, teilt Schoonenberg durchaus nicht; doch hat er wohl nicht ganz unrecht mit der Meinung, daß ein gewisser „Essentialismus“ dieses Modells die Person Jesu leicht aus ihren heilsgeschichtlichen Bezügen herauslöst und isoliert betrachtet, auch wenn das keineswegs die eigentliche Intention des Christudogmas war<sup>6</sup>.

Viel entscheidender aber ist für Schoonenberg ein anderer Grundzug dieses Modells, nämlich ein gewisser Dualismus. Das chaledonische Modell sagt Jesu Wirklichkeit durch zwei verschiedene Prädikate aus: Jesus ist Gott und Mensch. Damit ist mehr gemeint als die biblische Erkenntnis, daß in Jesus die ganze Fülle der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit gegenwärtig ist. „Es wird... etwas hinzugefügt, das die Schrift nicht kennt: die Unterscheidung der Naturen“<sup>7</sup>. Diesen Dualismus hat nicht erst das Konzil von Chalkedon in die Lehre der Kirche eingeführt; er beginnt nach Schoonenberg mit dem Bekenntnis des Nicaenums zur Präexistenz und zur Homousie des Gottessohnes mit dem ewigen Vater. Von da an konnte der Ausgangspunkt der Christologie nicht mehr der konkrete Jesus von Nazareth sein, sondern der vom Menschen Jesus unterschiedene ewige präexistente Gottessohn. Die Einheit des präexistenten Sohnes mit dem Menschen Jesus wurde nun zum eigentlichen Problem der Christologie. Freilich hielt die Kirche in ihrem Glauben an die Inkarnation die Einheit Jesu Christi fest und hatte so im Prinzip schon jeglichen Dualismus korrigiert und überwunden. Diesen Glauben präzisierte die Kirche auf dem Konzil von Chalkedon, indem sie die Verschiedenheit auf die Ebene der Natur, die Einheit Jesu auf die Ebene der Person bezog. Aber für das theologische Denken im chaledonischen Modell waren doch die voneinander unterschiedenen Naturen der Ausgangspunkt, die Einheit beider aber blieb das große Problem. Diesen Dualismus hat nach Schoonenberg auch die neuchaledonische Christologie des V. und VI. Jahrhunderts (eine historisch sehr umstrittene Größe!) nicht überwunden, als sie das Dogma von Chalkedon im Sinne der alexandrinischen Einigungschristologie interpretierte, das heißt in der göttlichen Person des Logos den einheitstiftenden Faktor erkannte und von der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu und ihrer Enhypostasie in der zweiten göttlichen Person sprach. Die ganze im Nicaenum grundgelegte und im Neuchalkedonismus vollendete Christusvorstellung, also nicht die Formel des Chalcedonense allein, nennt Schoonenberg das chaledonische Modell<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> GM 64—69.

<sup>7</sup> GM 97.

<sup>8</sup> GM 79. — Vgl. zum Ganzen GM 52—69.

Diesem dualistischen Modell stellt er nun seine „Christologie ohne Zweiheit“ entgegen<sup>9</sup>. Das Programm einer Christologie ohne Zweiheit bedeutet nicht, daß Schoonenberg jegliche Zweiheit, etwa gar die Zweiheit von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf leugnen wollte. Es geht ihm nur darum, die Zweiheit der Naturen in der einen Person Jesu zu beseitigen. Ausgangspunkt seiner Christologie ist die eine menschliche Person Jesu. Jesus ist nun aber kein „bloßer“ Mensch, sondern er steht gerade in seinem Menschsein und in seiner menschlichen Personalität (und nicht kraft einer dahinter verborgenen göttlichen Hypostase) in einer so einzigartigen Beziehung zum Vatergott, daß er gerade als menschliche Person Gott selbst repräsentiert. Während also das Zweinaturen-Modell von einer grundsätzlichen Distanz zwischen Gott und Mensch ausgeht, setzt das neue Modell — man nennt es das Offenbarungs-Modell<sup>10</sup> — ein dynamisches Ineinander, eine dynamische Einheit von Gott und Mensch voraus. Das Menschliche als solches ist Epiphanie, Erscheinungsform, bildhafter Ausdruck, Leib, Offenbarung, Ereignis, Gegenwart Gottes<sup>11</sup>. Die Intensität der Offenbarung richtet sich nach dem Grade an Humanität, den ein Mensch in seinen Akten realisiert. In Jesus erreicht die Offenbarung Gottes ihren höchsten Ausdruck. Nicht nur einzelne Akte, sondern die ganze Persönlichkeit Jesu in all ihren Dimensionen ist ganz von der Gegenwart Gottes beherrscht, und zwar so sehr, daß nach Schoonenbergs Terminologie Jesus von Gott her gesehen ganz göttliche Person ist. Da sich jedoch Gottes Gegenwart gerade im Menschsein Jesu ausdrückt, nämlich in der Transzendenz des Menschen Jesus auf Gott und auf die Mitmenschen hin, darum ist Jesus in dieser Hinsicht ganz und gar menschliche Person. Beide Aspekte zusammenfassend, nennt Schoonenberg Jesus auch „gott-menschliche Person“<sup>12</sup>. So kommt er zu einer Christologie der menschlichen Transzendenz Jesu beziehungsweise zu einer Christologie der Heilsgegenwart Gottes in der Person Jesu, für die ihm Kol 1, 19 und 2, 9 als *loci classici* gelten<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> GM 96—97.

<sup>10</sup> Zum Begriff des Offenbarungsmodells siehe: Christus zonder tweeheid? 289; McIntyre, J., *The shape of christology* (London 1966) 144—171; Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Göttingen 1969) 124, 131; Citrini (siehe Anm. 4).

<sup>11</sup> Vgl. GM 102. Zum Leib-Seele-Vergleich siehe GM 27—29; ferner: North, *Soul-Body Unity* (Anm. 4). A. Hulsbosch, der diesen Vergleich ebenfalls gebraucht, weist in einem neuen Beitrag ausdrücklich die Interpretation Norths zurück, er habe diese Einheit als strikte Identität verstanden; vgl. Hulsbosch, A., *Christus, de scheppende wijsheid van God: Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971) 66—77, dort S. 72 Anm. 12.

<sup>12</sup> GM 92, 93; *Gods tegenwoordigheid* 381, 399.

<sup>13</sup> GM 94, 96.

Das neue christologische Modell schließt vor allem ein zentrales Stück der überlieferten Christologie aus, nämlich die Lehre von der personalen Präexistenz des ewigen Gottessohnes und damit indirekt überhaupt die Lehre von der immanenten Trinität Gottes<sup>14</sup>. Allerdings tut Schoonenberg seiner Sache keinen guten Dienst, wenn er den Personbegriff der klassischen Trinitätslehre mit dem modernen Begriff der durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ausgezeichneten Person identifiziert und der traditionellen Theologie unterstellt, sie denke sich die Person des präexistenten Gottessohnes konstituiert nach Analogie einer freien und bewußten menschlichen Person<sup>15</sup>. Daß dieses anthropomorphe Präexistenzverständnis zumindest auf die thomistische Lehre nicht zutrifft, erkennt er zwar an<sup>16</sup>, akzeptiert jedoch die Vorstellung einer personalen Präexistenz des Logos auch nicht in der geläuterten Form. Gottes Wort beziehungsweise Sohn ist für ihn nicht eine unabhängig vom Menschen Jesus bestehende, nur auf den ewigen Vater bezogene Person, die sich in der Zeit mit der menschlichen Natur Jesu von Nazareth verbindet, sondern Gottes Wort wird nach ihm erst in dem Menschen Jesus zur Person, zur zweiten Person der Trinität, während es vor dem Auftreten Jesu in der ganzen Schöpfung, vor allem aber in der alttestamentlichen Heilsgeschichte als lebendige Kraft gegenwärtig war<sup>17</sup>. In völliger Umkehrung des chaledonischen Modells spricht Schoonenberg darum von einer Enhypostasie des göttlichen Wortes im Menschen Jesus und nicht von einer Enhypostasie der Menschheit Jesu im Logos<sup>18</sup>. Wenn nach Schoonenberg Gottes Wort erst durch das geschichtliche Auftreten Jesu Person wird, so bedeutet das nicht, daß Gott nicht wesenhaft und wirklich ein trinitarischer Gott wäre. Für Schoonenberg fallen Offenbarung und Wesen Gottes in gewissem Sinne in eins: Gott ist wirklich so, wie er sich in Jesus offenbart. Schoonenberg bestreitet nur, daß Gott im voraus beziehungsweise unabhängig von der Menschwerdung Jesu in sich trinitarisch ist<sup>19</sup>.

In seinen jüngeren Veröffentlichungen drückt er sich in diesem Punkt noch differenzierter und vorsichtiger aus. Er schließt nun eine personale

<sup>14</sup> Over de Godmens 166—186; GM 193.

<sup>15</sup> Christus zonder tweeheid? 291; vgl. auch GM 92—93.

<sup>16</sup> GM 83—84.

<sup>17</sup> GM 91—92, 194. In Christus zonder tweeheid? 305—306 fragt sich Schoonenberg noch, ob man, zwar nicht unabhängig vom Menschen Jesus, aber doch im Menschen Jesus eine von seinem Menschsein real verschiedene göttliche Hypostase annehmen muß, wie es etwa E. Schillebeeckx tut (Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader: Tijdschrift voor Theologie 6, 1966, 274—288, dort S. 283); in späteren Aufsätzen beantwortet Schoonenberg diese Frage eindeutig negativ; vgl. Anm. 12.

<sup>18</sup> GM 92, 95.

<sup>19</sup> GM 88—90; siehe dort auch die fragwürdigen Äußerungen über die Unveränderlichkeit Gottes und das Werden der Trinität.



Präexistenz des Gottessohnes nicht mehr grundsätzlich aus, sondern nur als möglichen Ausgangspunkt der Christologie, und er schließt sie nur insoweit aus, als sie den wirklichen Ausgangspunkt der Christologie, nämlich den Menschen Jesus, in Frage stellt<sup>20</sup>. Mit der Anerkennung einer möglichen, wenn auch völlig „irrelevanten und irrelevanten“<sup>21</sup> Präexistenz des Sohnes wollte er sich vermutlich dem Vorwurf seiner Kritiker entziehen, er leugne direkt das Christusdogma von Nikaia.

## II. Voraussetzungen und Motive der Christologie Schoonenbergs

In Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie sind verschiedene Motive wirksam<sup>22</sup>:

### 1. „Die wahre Kritik des Dogmas ist die Geschichte“<sup>23</sup>.

Ganz im Sinne dieses bekannten Wortes von David Friedrich Strauß war es vor allem die in der Geschichte der Christologie immer deutlicher hervortretende immanente Aporetik des Zweinaturen-Modells, die Schoonenberg zu einer Neukonzeption veranlaßte<sup>24</sup>. Geht man nämlich in der Christologie von den zwei Naturen aus, so kommt man auf der Suche nach der Einheit in ein Dilemma: Man kommt entweder zu einem „geteilten“ Christus (Theorie von einem doppelten Bewußtsein, einem doppelten Aktzentrum, einem doppelten Subjekt in dem einen Jesus Christus) oder aber man kommt zu einem „verkleideten“ Christus<sup>25</sup>, das heißt man hält zwar an der Einheit der Person Jesu fest, aber auf Kosten seiner wahren Menschheit (Problem der Anhypostasie, der Allwissenheit, der Unsündlichkeit) oder seiner wahren Gottheit (Jesus nur ein Mensch).

<sup>20</sup> Die Antwort der Theologen 49; GM 87—88; Gods tegenwoordigheid 397.

<sup>21</sup> GM 88.

<sup>22</sup> Over de Godmens 166—186. Hier werden auch die Hauptanstöße zu seiner Christologie deutlich: die Beschäftigung mit John A. T. Robinson, *Honest to God* (1963) und mit Felix Malmberg, *Über den Gottmenschen* (1960).

<sup>23</sup> Strauß, D. F., *Die christliche Glaubenslehre II* (Tübingen 1841) 71. Freilich sieht Strauß den Fehler der klassischen Christologie anders als Schoonenberg. Nach Strauß beruht er darin, daß diese das Prädikat der Gottmenschheit nur einer einzigen Person und nicht der Menschheit im gesamten zuspricht.

<sup>24</sup> Diese Aporetik der Zweinaturen-Christologie betonen auch Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Göttingen 1969) 291—334 sowie Kaiser, Ph., *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (München 1968), dort auch Hinweise auf Felix Malmberg und Karl Rahner und ihre Versuche, den Dualismus von Schöpfung und Inkarnation zu überwinden.

<sup>25</sup> Over de Godmens 168; GM 68.

Man könnte sich fragen: Ist das Hin- und Herpendeln der Diskussion zwischen den beiden Extremen der Einigungschristologie und der Trennungschristologie nicht im Christusmysterium selbst begründet, das wir eben nur in der polaren Spannung und Zuordnung dieser beiden Positionen erfassen können? Schoonenberg verneint diese Frage; er führt die Aporetik der Christologie auf einen fundamentalen Konstruktionsfehler des Zweinaturen-Modells zurück, nämlich auf die aus der platonischen Philosophie übernommene scharfe Unterscheidung der transzendenten Welt Gottes von der Welt des Menschen<sup>26</sup>. Zwar hat nach seiner Auffassung die Kirche in ihrem Bekenntnis zur Inkarnation diesen „Dualismus“ schon überwunden, aber sie hat ihn doch in der Zweinaturen-Lehre mitgeschleppt, ja im Christusdogma mit dem Glauben selbst vermengt.

Darum richtet sich Schoonenbergs Kritik auch gegen das Dogma selbst. Er betrachtet das Dogma nicht einfachhin als falsch, doch erscheint es ihm unmöglich (und auch unehrlich!), durch geschickte hermeneutische Operationen das ganze Dogma in das heutige Verständnis übertragen zu wollen. Dogmeninterpretation bedeutet für ihn zugleich Dogmenkritik, das heißt sie besteht darin, daß man aus den unzureichenden zeitbedingten Begriffen die eigentliche Intention herauslöst und sie neu in moderne Kategorien faßt<sup>27</sup>. Eben das will er tun, wenn er aus dem altkirchlichen Christusdogma die Lehre von der personalen Präexistenz des Logos und von der Zweiheit der Naturen ausscheidet und in einem Akt „schöpferischer Treue“<sup>28</sup> zum Dogma als dessen eigentlichen Inhalt den Glauben an die Heilsgegenwart Gottes im Menschen Jesus bezeichnet<sup>29</sup>. Die kritische Frage an ihn selbst muß darum lauten: Ist die Annahme einer vom Menschen Jesus unabhängigen Wirklichkeit des Logos nur zeitbedingtes Interpretament? Doch zunächst müssen wir uns mit einem weiteren Motiv seiner Christologie beschäftigen.

## 2. Rückbesinnung auf den biblischen Ursprung der Christologie

Den Ansatzpunkt für ein neues Modell der Christologie findet Schoonenberg in der Rückbesinnung auf den Ursprung des Christus-

<sup>26</sup> Die Antwort der Theologen 48–49. — Zur dogmengeschichtlichen Beurteilung des Dualismus in der altkirchlichen Christologie, vgl. Grillmeier, A., *Christ in christian tradition* (London 1965); Elert, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin 1957); Ricken, F., *Das Homousios von Nikala als Krisis des altkirchlichen Platonismus*, in: Schlier, H. u. a., *Zur Frühgeschichte der Christologie. Quaestiones disputatae* 51 (Freiburg i. Br. 1970) 74–117.

<sup>27</sup> *Gods tegenwoordigheid* 403; *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas* 58–110.

<sup>28</sup> GM 52.

<sup>29</sup> GM 59; *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas* 67, 72.

glaubens. Dieser liegt für ihn in der von der Schrift bezeugten gläubigen Begegnung der Jünger mit Jesus, das heißt in der Erfahrung der Jünger-gemeinde, daß in Jesus Gott selbst gehandelt hat und handelt<sup>30</sup>. Entsprechend dem in der nachbultmannschen Exegese neu erwachten Interesse am historischen Jesus betont Schoonenberg die Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus, ohne jedoch die Auferstehung ganz beiseite zu schieben.

Wie aber steht es mit den biblischen Aussagen über Gottheit, Gottes-sohnschaft, Präexistenz und Inkarnation Christi? Schoonenbergs Exegese im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht möglich und auch nicht unbedingt notwendig. Es genügt, seine hermeneutischen Grundsätze zu kennen. Zunächst einmal sind für ihn alle Aussagen über Gottheit und Präexistenz Jesu keine fundamentalen Aussagen, sondern spätere Reflexion. Als solche können sie nie die Grundaussagen aufheben; Aussagen über eine Prä-existenz Jesu können also nie die wahre Menschheit Jesu in Frage stellen. Der Sinn der späteren Aussagen kann nur darin liegen, die ur-sprüngliche Erfahrung zu vertiefen. So wollen nach Schoonenberg die biblischen Aussagen über die Präexistenz Jesu gar nichts anderes sagen als „was Jesus jetzt ist und jetzt für uns bedeutet“<sup>31</sup>, daß er nämlich Gottes Gegenwart für uns darstellt. Vertritt also Schoonenberg eine rein funktio-nale Christologie, wie wir sie bei Rudolf Bultmann und in ganz anderer Weise auch bei Oscar Cullmann finden? Sicherlich ist er von diesen Theo-logen beeinflusst; doch sieht er keinen Gegensatz zwischen einer funktio-nalen und einer ontologischen Christologie. Beide Betrachtungsweisen sind nach ihm in der Bibel miteinander verbunden, letztlich deshalb, weil Gott sich so offenbart, wie er ist<sup>32</sup>. Nach der recht fragwürdigen Auffas-sung Schoonenbergs hat erstmals Origenes<sup>33</sup> den ontologischen Aspekt vom heilsgeschichtlichen abgelöst und von einer Präexistenz des Gottes-sohnes ohne Bezug auf die Inkarnation gesprochen.

Die Interpretation Schoonenbergs wirft eine grundsätzliche Frage auf: Kann die heutige Theologie hinter all die Differenzierungen der Dogmen-geschichte wieder zurückgehen auf die ursprüngliche einfache Grundaussage der Schrift von der Heilsgegenwart Gottes in der menschlichen Person Jesu (einmal vorausgesetzt, daß das wirklich die ursprüngliche Auffassung der Schrift ist)? Im Grunde will auch Schoonenberg die Lehr-

<sup>30</sup> GM 70—79; Gods tegenwoordigheid 393.

<sup>31</sup> GM 85; vgl. GM 85—87; Over de Godmens 183—186; Christus zonder tweeheid? 294—295; Gods tegenwoordigheid 378—385.

<sup>32</sup> Over de Godmens 169—170; Gods tegenwoordigheid 381.

<sup>33</sup> Christus zonder tweeheid? 296—298. Auf die Kritik des Löwener Patro-logen A. Van Roey (Anm. 4) antwortete Schoonenberg in: Gods tegenwoordigheid 385—390, 400—401.

entwicklung und die Lehrentscheidungen der Kirche nicht einfach als überflüssig beiseite schieben, auch wenn manche seiner Äußerungen diesen Anschein erwecken, sondern er will von der in der Schrift bezeugten Offenbarung her die kirchliche Lehrentwicklung kritisch überdenken, hemmende Elemente ausscheiden und noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten nutzen<sup>34</sup>.

Für die Christologie liegt nach Schoonenberg eine solche Möglichkeit in dem nicht-dualistischen Denken der Bibel über das Verhältnis Gottes zum Menschen, vor allem in den Ideen der Schöpfung und des Bundes: Gott ist durch sein Wort und durch seine Weisheit in der Schöpfung und in der Geschichte anwesend und wirksam; im Bund wird er zum Partner des Menschen. Der Mensch aber ist als Geschöpf und als Bild Gottes diesem Gott gegenüber ganz offen (*capax Dei*)<sup>35</sup>. Von diesem biblischen Denken her wird eine Christologie ohne Zweiheit nach Schoonenberg möglich und notwendig.

### 3. Gottes Transzendenz als Selbsttranszendenz des Menschen

Die in der Bibel heilsgeschichtlich motivierte Einsicht, daß Gott immer auf den Menschen und seine Geschichte bezogen ist, wird bei Schoonenberg zu der grundsätzlichen Aussage, daß wir Gott und sein Wort überhaupt nicht losgelöst von dessen Beziehungen zu uns erfassen und denken können. Diese Auffassung erläutert Schoonenberg nicht, wie das heute vielfach üblich ist, an dem erkenntnistheoretischen Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung und der Objektivität Gottes, sondern vielmehr an dem parallel laufenden metaphysischen und ethischen Problem des Zusammenwirkens von Gott und Geschöpf. Der bekannte Streit zwischen Thomisten und Molinisten dient ihm dafür als Anknüpfungspunkt. Daß man in dieser Auseinandersetzung nie zu einer befriedigenden Lösung kam, liegt nach ihm, ähnlich wie in der Zweinaturen-Christologie, nicht an der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft gegenüber dem Mysterium Gottes, sondern eher an dem von beiden Parteien vorausgesetzten Dualismus von Gott und Mensch. Um die Transzendenz des göttlichen Wirkens zu betonen, trennen sie — immer nach Schoonenbergs Interpretation — die göttliche Allursächlichkeit völlig von der Ursächlichkeit des Geschöpfes; damit aber stellen sie Gott und Mensch doch nebeneinander auf dieselbe Ebene, auch wenn sie Gott gegenüber dem Menschen noch so hoch

<sup>34</sup> GM 123; Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas 76—79; Gods tegenwoordigheid 390—394. — Christus zonder tweeheid? 305.

<sup>35</sup> Christus zonder tweeheid? 306; GM 29. Vgl. auch Hulsbosch, A., Christus, de scheppende wijsheid van God: Tijdschrift voor Theologie 11 (1971) 66—77.



erheben; Gott und Mensch werden so zu Konkurrenten<sup>36</sup>. Jeder Versuch, ihr Zusammenwirken zu erklären, muß zu einer Polarisierung führen: Entweder wird man das Zusammenwirken von Gott her erklären; dann bleibt kein Raum mehr für die menschliche Aktivität. Nimmt man aber die geschöpfliche Ursächlichkeit als Ausgangspunkt, dann wird man Gott als Bedrohung der menschlichen Freiheit empfinden und wird ihn deshalb letzten Endes leugnen. In der Christologie entspricht dem eine Auffassung, die in Jesus nur einen Menschen sieht und diesen schließlich atheistisch interpretiert. Mit dieser Möglichkeit sieht sich Schoonenberg durch die Gott-ist-tot-Theologie konfrontiert<sup>37</sup>. Nicht zuletzt um eine solche atheistische Christusdeutung abzuwehren, kämpft er auch gegen die traditionelle Christologie, weil beide Auffassungen letztlich eine gemeinsame Voraussetzung haben, nämlich die dualistische Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz Gottes.

Wie aber sieht nun nach Schoonenberg das richtige Verständnis aus? Gerade durch seine Transzendenz steht Gott nicht neben, über oder außerhalb der Welt, sondern ist dieser vielmehr ganz immanent. Darum schaltet Gottes allmächtiges Wirken die Tätigkeit des Geschöpfes nicht aus und ersetzt sie nicht, sondern Gott bewegt das Geschöpf gleichsam von innen her. Doch läßt Schoonenberg Gottes Wirken keineswegs in dieser Immanenz aufgehen. Gott bleibt auch in seiner Immanenz der Transzendente<sup>38</sup>. Doch äußert sich Gottes Transzendenz gleichsam wieder auf immanente Weise, nämlich, wie Schoonenberg im Anschluß an Karl Rahner und Teilhard de Chardin sagt, in der Selbsttranszendenz des Menschen oder, anders ausgedrückt, sie äußert sich als die Initiative des Menschen<sup>39</sup>.

Daß der transzendente Gott der Welt zugleich immanent ist, das entspricht durchaus der traditionellen Auffassung<sup>40</sup>. Die vorhin skizzierte Auffassung geht jedoch noch einen Schritt weiter; sie sagt, daß Gottes Transzendenz sich nur als Selbsttranszendenz des Menschen äußert und nur als solche zu erkennen ist. Schoonenberg selbst macht diesen weiteren Schritt mit einer gewissen Reserve. Er läßt durchaus die Möglichkeit offen, daß Gott und sein Wort auch ohne Beziehung zur Schöpfung und

<sup>36</sup> GM 9—19.

<sup>37</sup> GM 7, 104—105, 191.

<sup>38</sup> GM 19—30.

<sup>39</sup> GM 21. — Die Antwort der Theologen 41—48. — Für die frühere Entwicklung Schoonenbergs siehe seine Werke: Gottes werdende Welt (Limburg 1963) sowie: Bund und Schöpfung (Einsiedeln 1970). Das letztere Werk ist eine deutsche Teilausgabe von *Het geloof van ons doopsel I* (1955). In dem Nachwort S. 182—220 erläutert Schoonenberg die Entwicklung seiner Gedanken über dieses Thema in der Zeit von 1955 bis 1970.

<sup>40</sup> Für die traditionelle Deutung siehe Kremer, K., in TThZ 79 (1970) 87—90.

zum Menschen existieren können; er leugnet auch nicht, daß Gott auf „wunderbare“ Weise an Stelle innerweltlicher Ursachen handeln kann. Aber — so schränkt er ein — diese Möglichkeiten sind für den Menschen nicht relevant<sup>41</sup>. Für den Menschen ist nur von Bedeutung, was sich vor seiner Erfahrung ausweist. Darum kann und will Schoonenberg auch von der Gottessohnschaft Jesu nur so sprechen, daß er sie als Selbsttranszendenz des Menschen Jesus aufweist.

#### 4. Der problemgeschichtliche Hintergrund

Der Versuch, Gottes Offenbarung in der Menschlichkeit Jesu zu verifizieren, ist nicht neu. Nahezu die gesamte protestantische Theologie des XIX. Jahrhunderts von Friedrich Schleiermacher bis zu Albrecht Ritschl wollten auf diesem Wege die Christologie neu begründen<sup>42</sup>. Ein Beispiel, nämlich die „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ des Vermittlungstheologen Isaak August Dörner (1809—1884) soll diesen geschichtlichen Hintergrund etwas erhellen<sup>43</sup>.

Wie Schoonenberg sieht auch Dörner die bisherige Christologie bestimmt durch den Dualismus von Gott und Welt, einen Dualismus, der nach Dörner eine Parallele im erkenntnistheoretischen Dualismus von Objekt und Subjekt hat. Die erste Periode der Christologie, die von den altkirchlichen Konzilien bis zur Aufklärung reicht, ist nach Dörner gekennzeichnet durch die Dominanz der göttlichen Seite in Christus; dem entspricht eine Denkweise, die sich ganz durch die Autorität des Objektes bestimmen läßt. In der Zeit der Aufklärung ist die Entwicklung in das andere Extrem umgeschlagen, nämlich in eine rein subjektivistische, anthropozentrische Deutung Jesu. Das Verdienst, die Theologie aus diesem Dilemma von Supranaturalismus und Rationalismus, von Objektivismus und Subjektivismus befreit zu haben, gebührt nach Dörner vor allem Schelling, Hegel und Schleiermacher, die als erste die Identität von Gott und Mensch erkannt hätten. Die These einer absoluten Identität von Gott und Mensch weist Dörner zwar als falsch zurück, doch in dem Gedanken einer wesenhaften Bezogenheit des Menschen auf Gott sieht er den einzigen Ausgangspunkt der Christologie, der ein Abgleiten in eine atheistische wie in eine supranaturalistische Christologie verhindern kann.

<sup>41</sup> Vgl. Schoonenberg, P., Ereignis und Geschehen: ZkTh 90 (1968) 1—21.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Gerber, U., Christologische Entwürfe I: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie (Zürich 1970) 133—307; Reinhardt, K., Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Paderborn 1970) 53—220.

<sup>43</sup> Dörner I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi V (Berlin 1856) 1058 ff., 1227 ff. Vgl. Holte, R., Die Vermittlungstheologie (Uppsala 1965) 114—130.

So sucht er wie die meisten Theologen jener Zeit Jesus als den wahren, exemplarischen, weil ganz mit Gott verbundenen Menschen zu verstehen. Man sollte darum diesen „liberalen“ Theologen des XIX. Jahrhunderts nicht den Vorwurf machen, sie sähen in Jesus nur einen Menschen und manche glaubten nicht einmal an die Gottessohnschaft Jesu. Sie haben in einer ähnlichen Situation Ähnliches versucht wie Schoonenberg. Man kann aus ihren Erfahrungen (und aus ihrem Scheitern) nur lernen.

### III. Christologie ohne Zweiheit?

Alle exegetischen, dogmengeschichtlichen und dogmatischen Ausführungen Schoonenbergs gehen von der Voraussetzung aus, daß sich die einzigartige Bedeutung Jesu, die der christliche Glaube bekennt, als Transzendenz des Menschen Jesus in seinem Menschsein begreifen läßt. Eine kritische Auseinandersetzung muß darum bei diesem Problem ansetzen.

Das Zentralproblem des neuen christologischen Modells ist also nicht wie in der chalkedonischen Zweinaturen-Lehre die Einheit von Gott und Mensch in Jesus; eine gewisse Einheit ist vielmehr der Ausgangspunkt des neuen Versuchs. Wenn aber der Mensch als solcher in gewisser Weise mit Gott eins ist, dann wird die Einzigartigkeit des Menschen Jesus zum Kernproblem der Christologie: Warum sollte denn allein dieser Mensch in so vollkommener Weise Gott offenbaren und nicht auch andere?

Sehen wir zunächst, wie Schoonenberg die einzigartige Stellung Jesu formal näher bestimmt. Der Unterschied zwischen Jesus und den anderen Menschen ist nach seiner Auffassung weder absolut noch relativ, weder wesentlich noch akzidentell; er schlägt vielmehr die biblischen Termini „eschatologisch“ und „messianisch“ vor: Jesus ist die höchste und definitive Offenbarung Gottes, das letzte Wort Gottes an die Menschen; er ist Gottes Heilsgegenwart in leibhafter Fülle. Jesu Einzigartigkeit äußert sich also in einer doppelten Richtung: Im Bezug auf Gott besteht sie darin, daß Jesus in einer sonst nicht erreichten, nicht mehr zu überbietenden und nicht mehr rückgängig zu machenden Weise mit dem Vatergott verbunden ist. Im Bezug auf die Menschen besteht sie darin, daß Jesus für alle Menschen und nicht nur für einzelne da ist<sup>44</sup>.

Wie aber ist eine so einzigartige Menschlichkeit denkbar? Als Antwort kann Schoonenberg nicht auf Jesu Gottessohnschaft hinweisen; denn Jesu Bedeutung muß ja seinem christologischen Ansatz gemäß in der Mensch-

---

<sup>44</sup> GM 103—104; Gods tegenwoordigheid 400.

heit und nicht in einer dahinterliegenden Gottessohnschaft aufleuchten. Nun gibt es in der Geschichte das Phänomen, daß große Persönlichkeiten für eine ganze Gruppe von Menschen stehen und viele Individuen zu einer Einheit integrieren. Jesus wäre dann zu denken als die Korporativpersönlichkeit oder das Zentralindividuum schlechthin, in dem alle Menschen eingeschlossen sind oder mit dem sie in einem evolutiven Prozeß zusammenwachsen. Solche Gedanken haben sicherlich einen gewissen Anhaltspunkt in den biblischen Ideen des letzten Adam und des Leibes Christi; sie begegnen heute vor allem in der von Teilhard de Chardin beeinflussten Theologie. Doch Schoonenberg steht diesem Lösungsversuch ziemlich reserviert gegenüber. Er befürchtet, man würde damit den „Mythos“ von dem einen Christus in den zwei Naturen nur durch einen neuen Mythos vom Allmenschen Jesus ersetzen<sup>45</sup>. Darum sucht er selbst die Lösung nicht auf der naturhaften, sondern auf der existentiellen, personalen und interpersonalen Ebene.

Das hängt auch damit zusammen, daß er deutlicher als die Vertreter der vorhergenannten Auffassung zwischen der Gottesoffenbarung in der Schöpfung und der Gottesoffenbarung in der Heilsgeschichte unterscheidet<sup>46</sup>. In der Heilsgeschichte kommt nach Schoonenberg zu dem oben beschriebenen Innesein Gottes in der Schöpfung noch ein neues Moment hinzu, nämlich das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch: Gott, der Grund des Menschen, wird in der Heilsgeschichte zu dessen Partner. Es liegt jedoch in der Konsequenz des theologischen Ansatzes von Schoonenberg, daß sich Gott auch im Bund nicht als ein vom Menschen verschiedenes Objekt zeigt, sondern daß Gottes Bund mit den Menschen nur in der gegenseitigen Verbundenheit der Menschen untereinander erfahbar wird. Auf dieser Ebene liegt nun nach Schoonenberg die universale Heilsbedeutsamkeit Jesu: Jesus ist das große Vorbild und Beispiel, das alle Menschen inspiriert, sie ihrer Sünde überführt und sie zugleich freimacht zum Guten<sup>47</sup>.

Worin ist die ansteckende Kraft Jesu begründet? In Jesu Freiheit von jeder Regung des Egoismus, in der unbegrenzten und ungetrübten Liebe Jesu zum Vater und zu allen Menschen<sup>48</sup>. Jesu Einzigartigkeit besteht also nach Schoonenberg, wenn man es abkürzend und negativ formulieren will, in seiner Sündlosigkeit. Es handelt sich um eine totale Sündlosigkeit,

---

<sup>45</sup> Christus zonder tweeheid? 306. — Schoonenberg sagt das gegen A. Hulsbosch. Für die Lehre von Jesus als dem Zentralindividuum im XIX. Jahrhundert siehe Reinhardt a. a. O. (Anm. 42). In neuer Zeit finden sich ähnliche Gedanken bei Teilhard de Chardin.

<sup>46</sup> GM 30—47.

<sup>47</sup> Gods tegenwoordigheid 400; Die Antwort der Theologen 50—55.

<sup>48</sup> GM 104—111.



die alle Dimensionen Jesu betrifft; sie beginnt mit dem ersten Augenblick seines Lebens und vollendet sich im Tod und im Leben der Auferstehung. Es handelt sich aber um eine echt menschliche Sündlosigkeit. Zum Menschsein aber gehört zumindest die Möglichkeit zu sündigen und die immer neue Bewährung der Sündlosigkeit in der Entscheidung für Gott. So war nach Schoonenberg auch Jesus wirklichen Versuchungen ausgesetzt; es gab für ihn eine echte Entwicklung von der naiven Unschuld des Kindes zur vollkommenen Bewährung des reifen Mannes im Leiden und im Tod<sup>49</sup>. Eine wesenhafte Unsündlichkeit Jesu ist ausgeschlossen, weil diese ja die hypostatische Union voraussetzt. Mit der Lehre von einer faktischen Sündlosigkeit Jesu kann Schoonenberg recht gut die echt menschliche Entwicklung Jesu erklären; aber kann er auch erklären, daß Jesus, und er allein, in diesem totalen Sinne sündlos war?

Daß die historische Forschung nicht nachweisen kann, daß Jesus mehr war als Buddha, ist Schoonenberg durchaus klar. Doch meint er, das werde einsichtig in der existentiellen, praxisbezogenen Betroffenheit der Menschen durch die Gestalt Jesu<sup>50</sup>. Nun soll nicht bestritten werden, daß Jesu überragende sittliche Hoheit und Güte auf einen Menschen Eindruck machen und in ihm zumindest die Frage hervorrufen kann, ob in Jesus nicht Gott selbst begegne, wenn auch die „Evidenz des Ethischen“ heute nicht mehr so zwingend sein dürfte<sup>51</sup>. Doch zur Erkenntnis der definitiven Heilsgegenwart Gottes in Jesus reicht eine solche Erfahrung nicht aus. Menschliche Größe ist doch, wenn auch in anderer individueller Gestalt, grundsätzlich wiederholbar und überholbar. Warum sollte denn nicht ein anderer Mensch, vielleicht angeregt durch Jesu Beispiel, zu dieser sittlich-religiösen Höhe finden? Warum sollte Gott, um ein Wort von D. F. Strauß aufzugreifen, seine ganze Fülle in ein Exemplar ausschütten und gegen alle anderen geizen<sup>52</sup>?

Ein Blick in die Geschichte der Christologie des XIX. Jahrhunderts zeigt, daß es keinem Theologen gelungen ist, ausgehend von der allgemein menschlichen Erfahrung der Transzendenz die Einzigartigkeit Jesu überzeugend zu begründen. Sie alle tendieren — oft wider Willen — dahin, die Christusidee, das Christusgeschehen, die Sache Jesu, oder wie man das sonst noch nennen mag, von der Person Jesu abzulösen und in Jesus nur noch das große anregende Beispiel zu sehen, das jedoch prinzipiell

<sup>49</sup> GM 100, 151—158; Gods tegenwoordigheid 395—396.

<sup>50</sup> GM 100—102, 116—124; Die Antwort der Theologen 50—55.

<sup>51</sup> Vgl. Pannenberg, W., Die Krise des Ethischen und die Theologie: ThLZ 87 (1962) 7—16, dazu die Erwiderung von G. Ebeling in: Wort und Glaube II (Tübingen 1969) 42—55.

<sup>52</sup> Vgl. Strauß, D. F., Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II (Tübingen 1840) 709.

überholbar ist. Wenn aber das Menschliche grundsätzlich überholbar ist, wenn die menschliche Geschichte grundsätzlich weitergeht, dann läßt sich aus der Transzendenz des Menschen nicht einsichtig machen, daß ein bestimmter Mensch das letzte, definitive Wort Gottes in der Geschichte ist; dann muß Gott selbst dieses Wort sprechen, und zwar als ein Gott, der von allem Menschlichen unterschieden ist und dem Menschen und der Geschichte in Freiheit gegenübersteht<sup>53</sup>.

Nun muß man zwar zugeben, daß auch nach Schoonenbergs Auffassung Gott keineswegs mit dem Menschen identisch ist und daß Gott in der Heilsgeschichte immer die Initiative hat. Und dennoch ist in Schoonenbergs System Gottes Freiheit und Unabhängigkeit nicht genügend gewahrt. Gott kann ja seiner Auffassung nach nur im Menschen seine Gottheit erweisen. Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Selbstoffenbarung des Menschen; Gottes Initiative ist die eigene Initiative des Menschen, Gottes Transzendenz ist die Selbsttranszendenz des Menschen. Selbst da, wo die Distanz zwischen Gott und dem Menschen am schärfsten ist, nämlich im Gericht über den Sünder, kann Schoonenberg von einem Selbstgericht des Menschen sprechen<sup>54</sup>. In Analogie zu diesen Interpretationen könnte man im Sinne Schoonenbergs die Auferstehung als Selbstauszeugung des Menschen im Tode deuten. Gottes Freiheit und Unabhängigkeit kommt also in dieser Auffassung keineswegs zur Geltung. Die eigentliche Wirklichkeit ist hier doch die Wirklichkeit des Menschen. Gottes Wirklichkeit aber ist nur insofern bedeutsam, als sie sich im Menschen zeigt. So wird Gott tatsächlich von seiner Bedeutung für den Menschen und von der Deutung durch den Menschen abhängig.

Wenn Schoonenberg so sehr das dialogische Verhältnis Jesu zum Vater betont, dann kann man das in seinem Modell nur als Inkonzsequenz empfinden<sup>55</sup>. Daß sich der Bund zwischen Gott und den Menschen in der zwischenmenschlichen Verbundenheit bezeugt, müßte doch auch für Jesu Verhältnis zum Vater gelten. Der Vater kann doch nach Schoonenberg kein eigenständiges Gegenüber Jesu sein; er kann sich doch wohl nur manifestieren in der grenzenlosen Abhängigkeit und Bedürftigkeit Jesu und zugleich in seiner ihm ganz und gar geschenkten Vollmacht<sup>56</sup>.

Aus diesen Schwierigkeiten findet man offenbar nur heraus, wenn man einen gewissen „Dualismus“ von Gott und Mensch anerkennt, das

---

<sup>53</sup> Vgl. Darlap, A., Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I* (Einsiedeln 1965) 3—156, dort S. 104—106; Schillebeeckx, E., *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader: Tijdschrift voor Theologie 6* (1966) 274—288.

<sup>54</sup> GM 48—49

<sup>55</sup> GM 104—106.

<sup>56</sup> GM 37—47.

heißt, wenn man anerkennt, daß sich Gott nicht nur im Menschen als dessen Selbsttranszendenz manifestiert, sondern daß er als der freie Schöpfer und Herr immer auch außerhalb und über dem Menschen bleibt. Das setzt freilich voraus, daß der Mensch imstande ist, dieses von der Welt und auch von der eigenen menschlichen Transzendenz unterschiedene Dasein Gottes wenigstens auf analoge Weise zu erfassen. Das ist keine nur mit Möglichkeiten spielende, für den Menschen aber bedeutungslose Spekulation, wie Schoonenberg meint. Nur wenn Gott in dieser Weise unabhängig von der Welt und den Menschen da ist, kann er als der freie Herr in der Geschichte mit dem Menschen handeln, nur so kann er in einer einzigartigen und definitiven Weise in einem geschichtlichen Ereignis und in einer geschichtlichen Person dasein. Die bleibende Bedeutung der konziliaren Aussagen über die Gottheit Jesu und über seine personale Präexistenz liegt gerade in dieser Einsicht, daß Gott „vor uns“ und unabhängig von uns in sich selbst schon der liebende, der sich selbst mitteilende Gott ist<sup>67</sup>. Diese Einsicht läßt Gott selbst die ihm gebührende Freiheit; sie ist aber auch für den Menschen befreiend; denn die Größe des Menschen besteht doch gerade darin, daß er von sich selbst absehen und Gott in dessen eigener, vom Menschen unabhängiger Existenz anerkennen kann. Das ist die höchste und letzte Möglichkeit des Menschen. In gewissem Sinne stellen die Aussagen der Konzilien von Nikaia und Chalkedon darum tatsächlich das Ende einer Entwicklung dar, das man nicht zum Anfang rein abstrakter Spekulationen über die immanente Trinität Gottes machen sollte. Der Ausgangspunkt kann immer nur die Heilsgeschichte sein<sup>68</sup>; darin muß man Schoonenberg beipflichten. Doch hat er in seinem Anti-Dualismus zu wenig beachtet, daß es auch in der Schrift einen gewissen Dualismus gibt, nämlich in der Heilsgeschichte den Dualismus zwischen dem heiligen, gütigen Gott und dem sündigen Menschen, in der Christologie den Dualismus von irdischem Jesus und verherrlichtem Christus, von Tod und Auferweckung und in der Anthropologie den Dualismus von Fleisch und Geist. Nicht als ob Schoonenberg diesen Dualismus in der Schrift nicht kannte. Aber er wird ihm mit seiner Auffassung von der menschlichen Transzendenz Jesu in keiner Weise gerecht. Bezeichnend ist, daß er selbst von der paradoxen Spannung zwischen seiner Christologie und der Schrift spricht: Gerade jetzt, wo die Theologie reif geworden sei, Jesus in seiner menschlichen Entwicklung als die Offenbarung Gottes zu begreifen, müsse sie feststellen, daß die Schrift darauf wenig Wert lege und wenig

<sup>67</sup> Das hat sehr schön herausgearbeitet L a f o n t, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris 1969), besonders S. 323–326.

<sup>68</sup> Siehe dazu R. H a u b s t, *Die „Sendung“ und das „Kommen“ des Geistes: Lebendiges Zeugnis*, Mai 1971, Heft 2 S. 57–78.

davon überliefert habe<sup>59</sup>. Immerhin hat die Einsicht in den eschatologischen und kerygmatischen Charakter der biblischen Christusverkündigung um die Jahrhundertwende zu dem jähen Ende der liberalen Christologie geführt, die ähnlich wie Schoonenberg Gottes Offenbarung aus dem Leben und der Geschichte Jesu aufweisen wollte. Das braucht nicht das Ende jeder Christologie zu sein, die in Jesus das Urbild der Humanität sieht. Das II. Vaticanum hat im Anschluß an die biblischen Aussagen von Christus dem neuen Adam (Röm 5, 12—21; 1 Kor 15, 45—49) und dem wahren Bild Gottes (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) eine solche Christologie in Umrissen angedeutet<sup>60</sup>. Ein christologischer Humanismus aber läßt sich nicht „monistisch“ aus der menschlichen Fähigkeit zur Transzendenz begreifen; er hat seinen Grund in Kreuz und Auferweckung Jesu und bedeutet Neuschöpfung des Lebens aus dem Tod in der Kraft des Geistes. Das bedingt auch erkenntnismäßig einen gewissen Dualismus; denn das göttliche Pneuma ist dem erlösten Menschen zwar durchaus innerlich, aber es ist doch nur richtig zu begreifen als der „von außen“ kommende, den Menschen von seiner Selbstsucht befreiende Geist Christi.

---

<sup>59</sup> GM 131.

<sup>60</sup> Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 22. Vgl. dazu den Kommentar von J. Ratzinger in LThKVat III, 350—354.



# Der verborgene Gott\*

Von Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Wilhelm Bartz zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 26. Oktober 1971

In dem für eine Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier gewählten Thema: Der verborgene Gott, darf man eine Reverenz erblicken vor dem aus Kues im Bistum Trier stammenden Kardinal Nikolaus Krebs, der die Schrift verfaßte: *Dialogus de Deo abscondito*<sup>1</sup>. Die Verborgenheit Gottes bildet zudem „einen Mittelpunkt der Theologie“<sup>2</sup>. Sie muß deshalb am Beginn einer theologischen Lehrtätigkeit besonders bedacht werden.

Man unterscheidet eine ontologische und eine heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes<sup>3</sup>. Die ontologische Verborgenheit Gottes besagt, daß Gott ontologisch, das heißt seins- und wesensmäßig für den Menschen verborgen ist. Gott ist seinem Sein und Wesen nach ein verborgener Gott. Deshalb hat nie ein Mensch Gott in seiner unverhüllten Wirklichkeit gesehen. Gott ist ontologisch verborgen heißt, Gott ist unsichtbar, unweltlich und transzendent. Gott bildet kein Ding unserer Welt, das wir sehen, mit Händen greifen und in unsere Verfügung bringen könnten<sup>4</sup>. Obgleich der Welt und dem Menschen innerlich gegenwärtig und immanent, ist Gott eine unweltliche, für sich seiende Wirklichkeit, von allem Weltlichen und Menschlichen unterschieden<sup>5</sup>. Weil Gott ontologisch verborgen ist, bleibt er für den Menschen in ein dunkles Geheimnis gehüllt, ja ist er selbst das Geheimnis schlechthin. Von diesem

---

\* Öffentliche Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 8. Juni 1971.

<sup>1</sup> Nikolaus von Kues, *Der verborgene Gott*. Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen. Lateinisch und deutsch. Übertragung und Nachwort von Fritz Stippel. Freiburg <sup>3</sup>1952; vgl. auch Nicolai de Cusa *opera omnia* IV (Opuscula I edidit Paulus Wilpert), Hamburg 1959, 1—10.

<sup>2</sup> I. Backes, *Von Cusanus zu Luther*, TThZ 76 (1967) 333. Nach Karl Barth (vgl. *Die Kirchliche Dogmatik* II/1, Zollikon — Zürich <sup>4</sup>1958, 205) beginnt unsere Erkenntnis Gottes mit der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes.

<sup>3</sup> Vgl. G. Söhngen, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, in: *Mysterium salutis* I, Einsiedeln — Zürich — Köln 1965, 912/913.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch O. H. Pesch, *Sprechender Glaube*, Mainz 1970, 26—27.

<sup>5</sup> Zum rechten Verständnis der Transzendenz und Immanenz Gottes vgl. K. Kremer, „Gott ist anders“. Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson, TThZ 75 (1966) 193—210; 257—264; ders., *Vertikalismus (Transzendenz) und/oder Horizontalismus (Immanenz) in der Gottesfrage?*, TThZ 79 (1970) 84—100; 144—167; 257—280.

Geheimnis Gottes lebt die sogenannte negative Theologie, jene Theologie, die betont, daß man von Gott eher sagen kann, was er nicht ist, als was er ist. Zu den Vertretern einer solchen negativen Theologie, die nicht zuletzt unter dem Einfluß nichtchristlicher Philosophen wie Platon, Plotin und Proklos entstand, gehören zum Beispiel Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Dionysius der Karthäuser und der bereits erwähnte Nikolaus von Kues<sup>6</sup>.

Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes besagt, daß Gott in der Heilsgeschichte, also in der geschichtlichen Verwirklichung seines Heilsplanes, in der historischen Abfolge dessen, was er zum Heil des Menschen gewirkt hat, verborgen ist. Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes meint die Verborgenheit der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes. Diese heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes kann man verborgen nennen, weil sie übernatürlich ist, also objektiv nicht mit den geschaffenen Dingen und dem Menschen gegeben ist und subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Erkenntniskraft des menschlichen Geistes erreicht werden kann. Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes beinhaltet jedoch vor allem dies: Gott offenbarte sich verborgen. Er enthüllte sich nicht unmittelbar in seinem eigentlichen göttlichen Sein, sondern immer nur in irgendeiner geschöpflichen Verhüllung: in geschichtlichen Ereignissen, in irdisch-schaubaren Phänomenen, in menschlichen Vorstellungen, Begriffen, Bildern und Worten und vor allem in dem Menschen Jesus von Nazareth<sup>7</sup>. Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes schließt insbesondere die Tatsache ein, daß Gott sich in der Welt so offenbart und zeigt, in der Welt und an den Menschen so handelt, wie es Vernunft und Sinn des Menschen nicht erwarten und wie man es mit Gottes Art nicht für vereinbar hält.

Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes besteht zusammen mit der heilsgeschichtlichen Offenbarkeit Gottes und auch mit der Gottesoffenbarung in der Schöpfung sowie der prinzipiellen Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Gott ist verborgen heißt nicht: Gott ist unerkennbar.

Die Heilsgeschichte enthüllt die Wege Gottes. Der Einfachheit halber kann man deshalb die beiden Arten der Verborgenheit Gottes auch folgendermaßen kennzeichnen: Die ontologische Verborgenheit Gottes bezieht sich auf die Verborgenheit des Wesens Gottes, und die heils-

<sup>6</sup> Zur negativen Theologie vgl. z. B. die Ausführungen S. 46–49 in der in Anm. 1 zuerst genannten Schrift; ferner: O. H. Pesch, a. a. O. 26/27; H. Vorgrimler, Negative Theologie, in LThK <sup>VII</sup>, 864–865.

<sup>7</sup> Vgl. dazu W. Bulst, Offenbarung, Düsseldorf 1960, 56 und 101.

geschichtliche Verborgenheit bezieht sich auf die Verborgenheit der Wege Gottes<sup>8</sup>. Die folgenden Überlegungen gelten vornehmlich (wenn auch nicht ausschließlich) der Verborgenheit der Wege Gottes.

Bei der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes geht es um ein Stück biblischer Theologie, um ein Stück ökumenischer Theologie, um ein Stück dialektischer Theologie und um ein Stück pastoraler Theologie<sup>9</sup>. Diese vier Aussagen über die Verborgenheit der Wege Gottes bedürfen der Erläuterung.

## I. Ein Stück biblischer Theologie

*Estens* geht es bei der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes um ein Stück *biblischer* Theologie. Einige Hinweise sollen das illustrieren. Abraham, mit dessen Berufung die heilsgeschichtliche Offenbarung einsetzte, erfuhr die Verborgenheit Gottes in dem rätselhaften Verzug der Verheißungsgabe des Sohnes. Die jehovistische Abrahamsgeschichte zeigt, wie Gott mit der Einlösung seiner Zusage immer wieder vor Abraham zurückwich und wie er durch den Befehl an Abraham, den Sohn Isaak, den Inbegriff der Verheißung, zu opfern, sich selbst widersprach und als Feind seines eigenen Werkes aufstand (vgl. Gen 22)<sup>10</sup>. Dieses paradoxe Verhalten Gottes widersprach der von Gott selbst bewirkten Hoffnung Abrahams.

Die Josefsgeschichte wird vom Elohisten durch den Satz vom bösen Planen der Brüder Josefs und dem guten Planen Gottes gedeutet. Josef erklärte seinen Brüdern: „Ihr gedachtet mir Böses zu tun, aber Gott gedachte es zum Guten zu wenden“ (Gen 50, 20). Das bedeutet: Das böse Handeln der Menschen und das gute Handeln Gottes lagen untrennbar ineinander. Jahwes Heilswalten war verborgen in tiefer Weltlichkeit<sup>11</sup>.

Bei dem entscheidenden Offenbarungshandeln Gottes im Alten Bund, beim Auszug aus Ägypten mit allen Ereignissen, die sich um diesen Exodus gruppieren, erlebten die Israeliten die redende und wirkende Gegenwart Gottes, der Heil und Rettung bringt. Sie begegneten also

<sup>8</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. G. Söhnngen, a. a. O. 912.

<sup>9</sup> Zu den drei ersten Gliedern der These vgl. G. Söhnngen, a. a. O. 912; 913; 914.

<sup>10</sup> Vgl. dazu G. von Rad, Theologie des AT I, München 1969, 184–185; II, München 1968, 399.

<sup>11</sup> Vgl. dazu G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 25, 19–50, 26 (ATD 4), Göttingen 1958, 378 und 383; ders., Theologie des AT I, 468.

dem offenbaren Gott. Aber sie erkannten ihn nicht unmittelbar und unverhüllt, sondern verborgen in geschichtlichen Ereignissen, in irdischen Phänomenen und in menschlichen Worten ihrer Führer, besonders des Moses. Betrachtet man zum Beispiel die literarische Darstellung der Theophanie in Ex 19, 16—19, dann ergibt sich: Gott zeigte sich bei der Erscheinung am Sinai nicht in seinem eigentlichen göttlichen Sein, sondern gleichsam in Gewänder dieser Welt gehüllt, in Donner, Blitz, Sturm, Wolke, Rauch und Feuer<sup>12</sup>. Dieses Moment der Verhüllung in den Theophanien bezeugen auch die Texte, welche die Erscheinungen des Jahweengels (vgl. Gen 16, 7; 18/19; Ex 3, 2 u. ö.) und die Berufungsvisionen des Jesaja (Is 6, 1—13) und des Ezechiel (Ez 1, 3—28) beschreiben<sup>13</sup>. Nicht einmal dem Moses wurde eine unmittelbare und unverhüllte Gottesoffenbarung gewährt. Nach Ex 3, 2 erschien ihm der Engel Jahwes in einer Feuerflamme, mitten aus einem Dornbusch. Moses, so heißt es Ex 3, 6 weiter, verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. Neben den biblischen Aussagen, daß Jahwe mit Moses von Angesicht zu Angesicht verkehrte (Ex 33, 11; Dt 34, 10), von Mund zu Mund, offenbar und nicht in Rätseln redete und daß Moses die Gestalt Jahwes schauen durfte (Nu 12, 8), steht die andere biblische Aussage, daß die Bitte des Moses, Gott schauen zu dürfen, die göttliche Antwort erhielt: „Mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben.“ „Wenn ich meine Hand zurückziehe, wirst du meine Rückseite schauen. Aber mein Angesicht darf man nicht schauen“ (Ex 33, 20. 23). Der Hebräerbrief gibt den wahren Sachverhalt treffend wieder, wenn er von Moses verkündet: er hielt sich an den Unsichtbaren, als sähe er ihn (Hebr 11, 27).

Das Volk Israel erfuhr die Verborgenheit Gottes noch auf andere Weise. Es erlebte nicht nur das Ineinander, sondern gleichsam auch das Nach- und Nebeneinander von Offenbarkeit und Verborgenheit Jahwes. Es erlebte im Laufe seiner Geschichte die Anwesenheit und Gegenwart Gottes und daneben die Abwesenheit, das Schweigen und die Verborgenheit Gottes. Als zum Beispiel Israel von den Midianitern unterdrückt wurde, sagte der Richter Gideon zu dem Engel Jahwes, der ihm erschien: „Wenn Jahwe mit uns ist, warum hat uns all dies getroffen? Wo sind all die Wundertaten, von denen uns unsere Väter erzählen, wenn sie sagen:

<sup>12</sup> Diese Phänomene begleiten und umhüllen vielfach den Kebod Jahwe (vgl. Ex 24, 15—18; 40, 34—35; Dt 5, 24); vgl. zu diesem atl. Begriff B. Stein, Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die atl. Gotteserkenntnis, Emsdetten 1939, bes. 13—16 (Die Sinai-Theophanie); 49—50 (Ex 24, 15b—18a); 86—94 (Der Offenbarungscharakter der Wolke); G. von Rad, *ծծէշ* in: ThW II, 240—245, bes. 242—243; ders., Theologie des AT I, 252—254.

<sup>13</sup> Zu den Theophanien im AT vgl. E. Pax, Theophanie, in: LThK<sup>3</sup> X, 85—87.



Hat uns Jahwe nicht aus Ägypten geführt?, und nun hat Jahwe uns verlassen und in die Hand Midians gegeben“ (Ri 6, 13). Aus diesen Sätzen spricht die zweifache Gotteserfahrung Israels, die Erfahrung des Gottes, der sich in der Geschichte kundgetan hat, als er die Israeliten aus Ägypten befreite und ihnen seine Huld erwies, und die Erfahrung des Gottes, der sich in der Geschichte verbirgt<sup>14</sup>. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Geschichte entsprach nicht den Erwartungen der Israeliten.

Der Prophet Amos stellt das Sich-Verbergen und das Schweigen Gottes als Strafe hin für den Menschen, der den sich offenbarenden und redenden Gott nicht mehr ernst nimmt. Amos droht als Strafe Gottes den Hunger nach dem Wort Gottes an, indem er verkündet: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr Jahwe, da sende ich Hunger in das Land, nicht Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, sondern (Hunger) das Wort Jahwes zu hören. Dann werden sie irren von Meer zu Meer und streifen von Norden nach Osten, um das Wort Jahwes zu suchen, und werden es dennoch nicht finden“ (Am 8, 11—12). Der Hunger nach dem Wort Jahwes ist hier Ausdruck des göttlichen Gerichtes. Weil man sich um den offenbaren Gott nicht mehr kümmerte, schweigt Jahwe, und das Rufen des Menschen verhallt vor einem stummen und verborgenen Gott<sup>15</sup>.

Jesaja spricht von einem fremden und seltsamen Werk, das Gott vollführen wird (vgl. Is 28, 21), fremd und seltsam, weil es sich gegen das Volk Israel richtet. Der Prophet blickt hoffend auf den Gott, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verborgen hat (vgl. Is 8, 17), und er kündigt ein Handeln Gottes an, das so verwunderlich ist, daß die Weisheit der Weisen vergeht und der Verstand der Verständigen sich versteckt (vgl. Is 29, 14)<sup>16</sup>, ein Wort, auf das später Paulus bei seiner Kreuzespredigt Bezug nimmt (vgl. 1 Kor 1, 19).

Deuterocesaja bietet zwei klassische Texte über die Verborgenheit Gottes. Is 45, 15 heißt es: „Wahrlich, du bist ein sich verbergender Gott, du Gott Israels, Retter.“ Nach Is 55, 8. 9 spricht Gott: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht Jahwe. Vielmehr, so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über den euren.“ Gemäß diesen letzten Aussagen überragen Gottes Gedanken und Wege himmelhoch die Gedanken und Wege der Menschen. Die Vulgata-Version

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch R. de Vaux, Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem AT, Concilium 5 (1969) 729—735.

<sup>15</sup> Vgl. E. Haag, Das Schweigen Gottes. Ein Wort des Propheten Amos (Am 8, 11—12), Bibel und Leben 1969, 157—164.

<sup>16</sup> Vgl. G. von Rad, Theologie des AT II, 400.

der ersten Stelle Is 45, 15<sup>17</sup> lautet: *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator*. Das ‚absconditus‘ ist die ungenaue Übersetzung des hebräischen *mis'tater* = Partizip *Hitpa'el* von *str* = sich verbergend. Es ist nicht die wesenhafte und statische Verborgenheit Gottes gemeint, sondern das aktive Sich-Verbergen Gottes. Auch als Sich-Verbergender ist Gott der Aktive und Handelnde. Die Stelle Is 45, 15 findet sich innerhalb eines Abschnittes, der die Gottes-Huldigung der Heiden nach der Befreiung Israels aus dem Exil durch Cyrus schildert. Näherhin handelt es sich um ein Bekenntnis der Länder Ägypten, Kusch und Saba. Die Ägypter, Äthiopier und Sabäer machen sich auf nach Jerusalem, um Jahwe, den sie als wahren Gott erkannt haben, zu huldigen. Dabei sprechen sie das Wort von dem verborgenen Gott: Wahrlich, du bist ein sich verbergender Gott, du Gott Israels, Retter. Der Sinn der Aussage ist folgender: Jahwe hat während des Exils Israel seine Hilfe versagt. Er hat sich gleichsam vor seinem Volke und damit auch vor den Augen der Heiden verborgen. Jetzt aber ist er durch die Befreiung aus dem Exil wieder hervorgetreten. Dadurch sind die drei genannten Heidenvölker auf ihn als den großen und allmächtigen Gott aufmerksam geworden. Während des Exils haben die Heiden von dem Rettergott Israels nichts gemerkt und nichts gewußt. Von hierher wird die Wiedergabe der Stelle Is 45, 15 durch die LXX verständlich: οὐ γὰρ εἰ θεὸς καὶ οὐκ ᾔδειμεν, ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ („Denn du bist Gott, und wir wußten es nicht, du Gott Israels, Retter“). Die Heiden wußten nichts von dem Gott Israels. Jahwe war ihnen verborgen. Erst durch die Rettungstat Jahwes an seinem Volke wurden sie auf ihn aufmerksam. Die Verborgenheit Jahwes vor den Heiden während des Exils bedeutete auch eine Verborgenheit Jahwes vor seinem Volke, freilich in anderer Weise. Gott verbirgt sich vor den Gläubigen anders als vor den Ungläubigen. Während des Exils blieb Jahwe der Gott der Offenbarung, der durch die Propheten redete und das Heil seines Volkes wirkte. Zugleich verweigerte er jene helfende Gegenwart, die er Israel beim Auszug aus Ägypten geschenkt hatte. Deshalb erfuhr Israel in der Zeit des Exils in besonderer Weise die Abwesenheit und Verborgenheit Gottes. Es sollte dadurch zu heilsamer Besinnung geführt werden. So gesehen war das Sich-Verbergen Gottes eine andere Form seiner Offenbarkeit, seines Heilshandelns an Israel.

Manche christlichen Exegeten bezogen Is 45, 15 auf Christus und erläuterten: Christus ist der verborgene Gott, weil er seine Gottheit verbirgt unter der Menschheit. Aber daran konnte der Prophet noch nicht denken. Im übrigen bezeugt unsere Stelle nicht bloß die Verborgenheit, sondern

<sup>17</sup> Zu Is 45, 15 vgl. J. Ziegler, Das Buch Isaias (EB-AT 3), Würzburg 1958, 151/152; H. Bandt, Verborgenheit Gottes, in: RGG <sup>VI</sup>, 1256; Cl. Westermann, Das Buch Jesaja Kapitel 40—66 (ATD 19), Göttingen 1966, 138; G. von Rad, Theologie des AT II, 402.

auch die Offenbarkeit Gottes. Denn der Text enthält nicht nur die Aussage: Wahrlich, du bist ein sich verbergender Gott, sondern auch die Worte: du Gott Israels, Retter. Als Retter ist Gott der sich offenbarende Gott (vgl. auch Is 45, 19. 21; 48, 16).

Es entspricht der in der Geschichte erfahrenen Verborgenheit Gottes, wenn im AT die Heiligkeit Gottes verkündet und als religiöse Grundhaltung die Furcht Gottes gefordert wird. Die Heiligkeit unterstreicht die unnahbare Majestät Gottes<sup>18</sup>, und die Gottesfurcht impliziert auch die bewußte Bejahung des göttlichen Geheimnisses<sup>19</sup>. Die Scheu der Juden vor dem Gottesnamen und die Gewohnheit, in spätnachexilischer Zeit statt des Jahwe-Tetragrammaton, das gerade den offenbaren Gott meint, *Adonai* und *Schem* zu lesen<sup>20</sup>, verraten ebenfalls ein Wissen um die Verborgenheit Gottes.

Daß Gott sich verhüllend offenbart und nicht so, wie der Mensch es erwartet, tritt am deutlichsten zutage in der Person und dem Werk Jesu<sup>21</sup>. In Jesu ganzer Erscheinung, in seinen Worten, seinen Taten, seinem Verhalten und zumal in seinem Lebensausgang offenbart sich Gott in einer Weise, welche die Menschen enttäuscht und sogar zum Widerspruch reizt. Die Landsleute Jesu, die Bewohner von Nazareth nahmen Anstoß an Jesus, weil sie seine niedrige Herkunft kannten. In Mk 6, 3 fragen sie: „Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder des Jakobus und des Joses und des Judas und des Simon? Und sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns?“ Selbst Johannes der Täufer war von der Gefahr dieses Anstoßes bedroht, als er aus dem Gefängnis Jesus fragen ließ: Bist du es, der da kommen soll, oder haben wir auf einen anderen zu warten? Johannes erhielt die bezeichnende Antwort: Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert (vgl. Mt 11, 2—6; Lk 7, 18—23).

Die eben zitierte Stelle Mk 6, 2 führt zu dem, was die Exegeten unter dem Begriff des Messiasgeheimnisses bei Markus<sup>22</sup> verhandeln. Das zweite

<sup>18</sup> Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT I, Stuttgart und Göttingen 1968, 180.

<sup>19</sup> Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT II/III, Stuttgart und Göttingen 1964, 189/190.

<sup>20</sup> Vgl. H. Groß, Jahwe, in: LThK<sup>2</sup> V, 855—857.

<sup>21</sup> Zur Verborgenheit der Gottesoffenbarung in Christus vgl. W. Bulst, a. a. O. 102—103; J. Schmid, Das Evangelium nach MT (RNT 1), Regensburg 1965, 202—203; F. Mußner, Praesentia salutis, Düsseldorf 1967, 28/29; 38/39; 77; 79; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1967, 166—178; H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit III/2: Theologie, Teil 2 Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 296—359; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche I, München 1969, 35—40.

<sup>22</sup> Vgl. dazu z. B. E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1968, 29—30; K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium (Studien zum Alten und Neuen Testament 23), München 1970, 191—194.

Evangelium zeigt zugleich die Enthüllung und die Verhüllung des Messias. Es liegt in ihm eine eigenartige Dialektik oder Spannung zwischen Offenbarkeit und Verborgenheit im Leben Jesu. Martin Dibelius hat das Mk-Evgl. als „ein Buch der geheimen Epiphanien“<sup>23</sup> charakterisiert. Neben der Offenbarung und Enthüllung stehen die Verborgenheit und Verhüllung der messianischen Doxa Jesu, wie besonders die Schweigegebote und das Unverständnis der Jünger bezeugen. Auch das Wunderwirken Jesu stellt im Mk-Evgl. nicht seine erschlossene Epiphanie dar, sondern seine geheimnisvoll verborgene<sup>24</sup>. Nach Mk 3, 22 stoßen sich die Gegner Jesu an den Wundern und behaupten, Jesus treibe die Teufel durch Beelzebub aus.

Auch der vierte Evangelist zeigt Jesus, den Offenbarer, in seiner Verborgenheit, Fremdheit und Unberührbarkeit<sup>25</sup>. Nach Joh 10, 24 sagten die Juden zu Jesus: Wie lange noch hältst du uns in Spannung? Bist du der Messias, so sag es uns frei und offen. Aber Jesus lehnt diesen öffentlichen und unverhüllten Selbstausweis ab und verweist auf die Werke, die er im Namen seines Vaters tut. Die Juden nahmen so sehr an Jesus Anstoß, daß sie nach Joh 8, 48 erklärten: „Sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter und ein Dämon bist?“ Jesu Verhalten und Wirken waren also derart, daß die Juden es als dämonisch charakterisieren zu müssen glaubten. Das ist die unbegreifliche Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarkeit im Sohn.

Wenn es Joh 1, 14 heißt: und das Wort ist Fleisch geworden, dann ist damit auch zum Ausdruck gebracht, daß der gottgleiche Logos verborgen ist unter der Sarx, unter der puren Menschlichkeit, wie Bultmann<sup>26</sup> formuliert.

Das aber, was am klarsten die anstößige Verborgenheit Gottes in Christus erkennen läßt, war der Kreuzestod. Das schon bei Jeremias und dem Gottesknecht des Deuteriojesaja sich ankündigende Leiden des Gerechten und die damit verbundene Erfahrung der Verborgenheit Gottes fanden im Sterben Jesu ihren Höhepunkt. Daß gerade der Gerechte, also derjenige, der sich ganz auf Gott geworfen hat, die Gottverlassenheit verkosten muß, wie es Ps 22 ausspricht, bewahrheitete sich durch die Passion Jesu in unüberbietbarer Weise<sup>27</sup>.

Der Apostel Paulus hat wie kein anderer den Skandal des Kreuzes empfunden und deshalb den Korinthern geschrieben: Wir verkündigen

<sup>23</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1971, 232.

<sup>24</sup> Vgl. K. Kertelge, a. a. O. 201.

<sup>25</sup> Vgl. dazu R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1968, 392—402; 403—404.

<sup>26</sup> Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950, 40.

<sup>27</sup> Vgl. dazu G. von Rad, Theologie des AT II, 400—402.



Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit (1 Kor 1, 23). Als Ärgernis und Torheit erscheint es, daß ein Hingerichteter der Heilbringer sein soll, daß sich in einem schmachvollen Kreuzestod der Heilswille Gottes offenbaren soll. Für den, der mit dem Maßstab der Philosophie und des natürlichen Verstandes mißt, muß es wie eine Torheit und ein Ärgernis sein, in der Ohnmacht eines am Kreuze Sterbenden die Kraft Gottes zu erkennen.

Die Auferstehung liefert den Schlüssel zum vollen Verständnis Jesu. Aber auch sie steht unter dem Gesetz der Verborgenheit<sup>28</sup>. Das Ereignis der Auferstehung geschah in der absoluten Verborgenheit Gottes ohne menschliche Augen- und Ohrenzeugen. Die ntl. Ostertexte berichten nirgends den Auferstehungsvorgang. Die Erscheinungen des Auferstandenen wurden nicht allen zuteil, sondern nur den von Gott vorherbestimmten Zeugen (vgl. Apg 10, 41). Das leere Grab war ein mehrdeutiges Phänomen.

Im Verborgenheitscharakter der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes liegt es auch begründet, daß die Historiker und Religionswissenschaftler die biblischen Zeugnisse von der göttlichen Offenbarung erklären und einordnen können, ohne sich auch nur einmal mit dem israelitischen oder dem christlichen Glauben zu identifizieren<sup>29</sup>.

Nicht zuletzt weist die Bildersprache der Bibel auf die Verborgenheit Gottes hin. Die Bilder, die Gleichnisse und die sogenannten mythologischen Redeweisen enthüllen zwar, aber sie verhüllen auch und lassen Gott in seiner Verborgenheit und Unweltlichkeit<sup>30</sup>. Ganz allgemein gilt: In der Heiligen Schrift erscheint das Wort Gottes in der Hülle und damit in der Verhüllung des Menschenwortes.

Die Bibel bezeugt also auf mancherlei Weise die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes, die Erfahrung, daß Gott sich verbergend offenbart und vielfach nicht so, wie es menschlichen Maßstäben entspricht. Deuteronesaja, Markus, Johannes und Paulus sind sozusagen die biblischen Klassiker der Offenbarkeit Gottes in Verborgenheit. Jesus von Nazareth bildet den Höhepunkt des Sich-Entbergens Gottes und zugleich den Höhepunkt des Sich-Verbergens Gottes. Vor allem das Kreuz Christi ist der Ort, wo Gott sich offenbart in Verborgenheit.

Heraklit, der den Namen ‚Der Dunkle‘ trägt, schrieb den geheimnisvollen Satz: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ<sup>31</sup>. Die Natur liebt es, sich zu ver-

<sup>28</sup> Vgl. dazu E. Biser, Die Wahrheit der Auferstehung, Hochland 62 (1969) 193; 195 ff.

<sup>29</sup> Vgl. dazu O. H. Pesch, a. a. O. 28/29; 30.

<sup>30</sup> Vgl. dazu auch F. Mußner, a. a. O. 38/39.

<sup>31</sup> Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, I, Berlin 1912, 101, Fragment 123. Zur Interpretation vgl. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze III, Pfullingen 1967, 66–68.

bergen, eine Erkenntnis, die durch die moderne Physik neu bestätigt wurde. Angesichts des biblischen Zeugnisses von der Verborgenheit Gottes kann man diese Aussage des Philosophen abwandeln und sagen: θεός κρύπτεσθαι φιλεῖ. Gott liebt es, sich zu verbergen. Gott ist es eigentümlich, sich zu verbergen, auch dann, wenn er sich offenbart.

Die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes hat Konsequenzen für die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung. Diese kann innerweltlich nicht kontrolliert und mit menschlichen und irdischen Maßstäben nicht gemessen werden. Die göttliche Offenbarung ist nur dem Glauben zugänglich, wenn auch einem Glauben, der sich vor Vernunft und Gewissen rechtfertigen läßt. Weil die Offenbarung Gottes verborgen und übernatürlich ist, wird sie nur im Glauben erkannt und bleibt sie dem Unglauben verschlossen. Die Möglichkeit des Nichtglaubens, des Nicht-Erkennens der göttlichen Offenbarung ist demnach auch in der Weise der Offenbarung begründet. Man darf deshalb den Unglauben nicht nur anthropologisch als schuldhaftes Selbstbehauptung des Menschen und satanologisch als Verblendung durch den Satan, den Gott dieser Welt (vgl. 2 Kor 4, 3) erklären. Man muß ihn auch theologisch sehen, das heißt Gott muß zum Glauben berufen und den Glauben schenken, wenn es zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung kommen soll<sup>32</sup>. Paulus, der Apostel der Gnade und des Glaubens, betont: Allein denen, die Gott berufen hat, wird die Torheit und Schwachheit des Kreuzes Christi zu Gottes Macht und Gottes Weisheit (vgl. 1 Kor 1, 24). Denen, die verlorengehen, den Ungläubigen, ist das Evangelium verborgen (vgl. 2 Kor 4, 3. 4).

Der Glaube hebt allerdings die Verborgenheit der Offenbarung nicht völlig auf. Auch der Gläubige kann, solange er in dieser Welt und Geschichte lebt, Gott nie in seiner unverhüllten Wirklichkeit erkennen. Sein Glaube muß immer wieder die Anfechtung durch das Incognito Gottes in seiner Offenbarung überwinden<sup>33</sup>. Gott bleibt für den Glaubenden der Verborgene und Unbekannte. Nach Thomas von Aquin<sup>34</sup> werden wir durch die Offenbarung der Gnade (*revelatio gratiae*) mit Gott gleichsam wie mit einem Unbekannten (*quasi ignoto*) verbunden. Für die Wissenschaft vom Glauben, die Theologie, ergibt sich daraus die Forderung der Selbstbescheidung und des Verzichtes auf ein allzu 'wissendes' Reden über

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu P. Althaus, Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der Offenbarung, ThLZ 87 (1962) 325 u. 328.

<sup>33</sup> Vgl. P. Althaus, a. a. O. 328.

<sup>34</sup> Vgl. S. theol. I, q. 12, a. 13 ad 1.

Gott<sup>35</sup>. Die göttliche Offenbarung begründet kein rationalistisches Bescheidwissen über göttliche Dinge<sup>36</sup>.

Aus dem Gesagten folgt aber auch, wie schon einmal angedeutet, daß die Verborgenheit der göttlichen Offenbarung vor den Ungläubigen von anderer Art ist als die Verborgenheit, die auch für den Glaubenden besteht. Der Ungläubige erfährt die Verborgenheit ohne die Offenbarkeit, der Gläubige dagegen die verborgene Offenbarkeit<sup>37</sup>.

Die hier zur Debatte stehende Verborgenheit der göttlichen Offenbarung weist letztlich zurück auf die ontologische Verborgenheit Gottes. Die Verborgenheit der Wege Gottes läßt auf die Verborgenheit des Wesens Gottes schließen. Es gilt freilich auch umgekehrt: Der seins- und wesensmäßig verborgene Gott bleibt auch dann verhüllt, wenn er sich offenbart.

## II. Ein Stück ökumenischer Theologie

Zweitens geht es bei der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes um ein Stück ökumenischer Theologie. Luther lag die Verborgenheit Gottes am Herzen<sup>38</sup>. Er handelt darüber zum Beispiel schon in der ersten Psalmenverlesung von 1513/17, in der Heidelberger Disputation von 1518 und in der Römerbriefvorlesung von 1515/17. Luthers Lehre über den verborgenen Gott ist vielschichtig. Das Eigentümliche seiner Auffassung zeigt sich in dem Gedanken, daß Gott verborgen ist unter dem Gegensatz: Deus absconditus sub contrario. Diese Kontrarietätsverborgenheit oder Gegensatzverborgenheit Gottes besagt, daß Gott sich und die Göttlichkeit seines Handelns verbirgt im Gegensatz, das heißt in einer Erscheinungsweise, die die ‚natürliche‘ Vernunft des Menschen für unvereinbar

<sup>35</sup> Vgl. auch R. Egenter, Praeambulum fidei. Eine Überlegung zum christlichen Gotteserlebnis heute, StdZ 1970, 25: „Es war schon immer eine Versuchung des etablierten Christentums, zuviel von Gott zu ‚wissen‘ und mit Patentantworten schwätzend über den Unendlichen zu verfügen.“

<sup>36</sup> Vgl. W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1970, 105.

<sup>37</sup> Vgl. dazu auch G. Söhngen, a. a. O. 911/912; R. Schnackenburg, Schriften zum NT, München 1971, 45–46.

<sup>38</sup> Vgl. dazu W. von Loewenich/K. Rahner, Theologia crucis, in: LThK<sup>3</sup>X, 60–61; A. Brandenburg, Luthers theologia crucis und die Auffassung von der pilgernden Kirche, in: Volk Gottes (Festgabe für Josef Höfer), Freiburg-Basel-Wien 1967, 323–335, bes. 323–330; O. H. Pesch, a. a. O. 29–31; ders., Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin (Walberberger Studien. Theologische Reihe 4), Mainz 1967, 147–150; 208–223; 382–393; R. Weier, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2), Münster 1967, bes. 171–209. Zu diesem Buch von Weier vgl. I. Backes, a. a. O. 330–333.

mit dem Wesen Gottes hält. Gott verbirgt sich und wirkt unter Gegensätzen, bedeutet: Gott offenbart seine Macht auf die Weise der Ohnmacht, seine Gnade oder Liebe auf die Weise des Zornes, er macht lebendig durch Vernichtung. Der Höhepunkt des im Gegensatz verborgenen Handelns Gottes ist das Kreuz. „Das Kreuz zeigt in letzter Zuspitzung, daß Gott seine Macht nur durchsetzt auf die Weise der Ohnmacht und Niedrigkeit, seine Gnade nur erweist im Zorn, seine Wohltaten nur spendet unter Unglück und Plagen<sup>39</sup>.“

Die hier zu erkennende Antithese von Verhüllung und Offenbarung begegnet auch in Luthers Interpretation der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Luther deutet die Inkarnation als offenbarende Verhüllung und vergleicht sie mit dem Verhältnis von *verbum* und *vox*, *spiritus* und *littera*: Wie sich das innere Wort (*verbum*) bekleidet mit dem sprachlichen Lautgebilde (*vox*), so der Sohn Gottes mit dem Fleisch. Die Gottheit verbirgt sich im Fleische wie der Geist (*spiritus*) im Buchstaben (*littera*)<sup>40</sup>.

Außer dieser Antithese: Verhüllung — Offenbarung steckt in Luthers Aussagen über das Wirken Gottes *sub contrariis* die Antithese: Verzweiflung — Glaube. Man muß hier im Auge behalten, daß Luthers Sicht der Kontrarietätsverborgenheit Gottes stark bestimmt ist von seinem persönlichen Lebensschicksal und seinem eigenen Angefochtensein. Im Sinne Luthers muß man sagen: Wenn Gott uns zum Glauben führen will, führt er uns durch die Verzweiflung; wenn er uns helfen will, läßt er uns in die Anfechtung fallen. „Gott ist verborgen“, das heißt für Luther zutiefst: Gott überläßt uns der Anfechtung<sup>41</sup>.

Wir stehen damit vor der viel verhandelten *theologia crucis* (im Unterschied zur *theologia gloriae*) Luthers. Die Kreuzestheologie prägt das gesamte theologische Denken des deutschen Reformators. Sie steht auch im Dienste der antischolastischen<sup>42</sup> und antikatholischen Polemik Luthers, und sie wird zuweilen einseitig interpretiert. In unserem Zusammenhang genügt es, sich klar zu machen, daß Luthers Lehre vom *Deus absconditus sub contrario*, wenn man einmal alle zeit- und subjektbedingten Einseitigkeiten abstreicht, ein Fundament besitzt in dem bi-

<sup>39</sup> O. H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung 149.

<sup>40</sup> Vgl. R. Weier, a. a. O. 186.

<sup>41</sup> Vgl. R. Weier, a. a. O. 180.

<sup>42</sup> Vgl. z. B. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* 1518 (WA I, 613, 21–23): „*Quo circa nunc vide, Num quo tempore coepit Theologia Scholastica, id est illusoria (sic enim sonat graece), eodem evacuata est Theologia crucis suntque omnia plane perversa.*“



blischen Zeugnis von der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes, vor allem im Kreuz Christi, und folglich in einer biblisch orientierten und ökumenisch ausgerichteten Theologie der Offenbarung berücksichtigt werden muß. Evangelische und katholische Theologen sollten, mehr als bisher, mit einer Stimme sprechen, wenn es um die Theologie des Kreuzes geht<sup>43</sup>.

Manche Aspekte der Kontrarietätsverborgenheit Gottes und der Kreuzestheologie wurden schon vor Luther in der katholischen Theologie gesehen. Zwei Theologen seien ausdrücklich genannt: Bonaventura und Nikolaus von Kues. Cusanus hat sogar Luther beeinflusst. Wie Reinhold Weier nachgewiesen hat, sind wichtige Motive, die Cusanus im Umkreis der Thematik der absconditas Dei entfaltet hat, von ihm über Faber Stapulensis, der die Werke des Cusanus edierte, in das Denken Luthers eingegangen<sup>44</sup>. Was Bonaventura angeht, so lassen sich in manchen seiner Werke, zum Beispiel *Itinerarium mentis in Deum*, *Collationes in decem praeceptis* und *Collationes in Hexaemeron*, Elemente einer Kreuzestheologie aufzeigen. Wenn Bonaventura etwa im Prolog zum *Itinerarium mentis in Deum* betont, wir gelangten nur durch den Gekreuzigten zu Gott<sup>45</sup>, dann bringt er damit nicht bloß die Mittlerstellung Christi zum Ausdruck, sondern auch die Tatsache, daß es der Gekreuzigte ist, also der, in dem Gottes Verborgenheit am deutlichsten erkennbar wird, durch den wir zu Gott gelangen. In der Zeit nach Luther gehören vor allem Pascal<sup>46</sup>, Newman<sup>47</sup> und Peter Wust<sup>48</sup> zu den Kündern der Verborgenheit Gottes.

---

<sup>43</sup> Wie A. Brandenburg mit Recht betont, besteht die ökumenische Aufgabe heute zuerst und vor allem darin, Gottes Dasein, Freiheit, Mächtigkeit, Unverfügbarkeit und Verborgenheit(!) klar auszusprechen und zu bezeugen (Zwischen Wormser Luthergedenken und Augsburger Pfingsttreffen. Reflexionen zur Theologie der Einigung, Lebendiges Zeugnis 1971, Heft 2, 88).

<sup>44</sup> Vgl. R. Weier, a. a. O. 209.

<sup>45</sup> *Itinerarium mentis in Deum* (Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup, München 1961), prologus n. 3, S. 46: ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per crucifixum; vgl. dazu auch G. Söhngen, a. a. O. 913; siehe ferner: W. Hülsbusch, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf 1968.

<sup>46</sup> Vgl. *Über die Religion und einige andere Gegenstände* (*Pensées*), übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Heidelberg 1963, Fragment 233 (S. 121); 242 (S. 130/131); 288 (S. 145/146); 585—588 (S. 265/266).

<sup>47</sup> Vgl. z. B. *Philosophie des Glaubens* (*Grammar of assent*), ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker, München 1921, 339/340 (des Schöpfers Abwesenheit von seiner eigenen Welt).

<sup>48</sup> Vgl. *Ungewißheit und Wagnis*, in: *Gesammelte Werke*, hg. von Wilhelm Vernekohl, IV, Münster 1965, 199—208; 213—225.

### III. Ein Stück dialektischer Theologie

*Drittens* geht es bei der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes um ein Stück *dialektischer* Theologie. Gottes Verborgenheit ist nur zu begreifen zusammen mit der Offenbarkeit Gottes. Es geht um das Zugleich des Gegensatzes von Gottes Verborgenheit und Gottes Offenbarkeit. Das ist echte Dialektik<sup>49</sup>. Gott ist in der Heilsgeschichte weder nur verborgen noch nur offenbar. Er ist verborgen und offenbar zugleich.

Wer dieses Zugleich und diese echte Dialektik beachtet und durchhält, entgeht der Gefahr, ein Glied des Gegensatzes zu übertreiben. Die Offenbarkeit Gottes übertreibt, wer meint, Gottes Offenbarungshandeln in der Geschichte könne wie innerweltliche Ereignisse mit den Methoden der Historie kontrolliert werden oder die Wunder seien regelrechte Beweise der Anwesenheit Gottes in der Geschichte oder der messianischen Doxa Jesu. Wie bereits hervorgehoben, erschließt sich die göttliche Offenbarung wirklich und heilswirksam nur dem Glauben. Wolfhart Pannenberg vertritt freilich die Ansicht, die Geschichtsoffenbarung sei jedem, der Augen habe zu sehen, offen. Man müsse keineswegs den Glauben schon mitbringen, um in der Geschichte Israels und Jesu Christi die Offenbarung Gottes zu finden. Vielmehr werde durch die unbefangene Wahrnehmung dieser Ereignisse der echte Glaube erst geweckt<sup>50</sup>. Pannenberg geht es um die wirklich überführende Kraft der Geschichtstaten Gottes, und er unterscheidet die Erkenntnis der Offenbarung von dem Glauben, den er wesentlich als in die Zukunft gerichtetes Vertrauen versteht. Aber schon die wirkliche Erkenntnis der Offenbarung ist Glaube. Es gibt zwar auch ein Wissen und Erkennen, das dem Glauben vorausgeht — und das ist das berechtigte Anliegen Pannenburgs —, aber die eigentliche und heilswirksame Erkenntnis der göttlichen Offenbarung vollzieht sich im Glauben.

Die Gefahr, die Verborgenheit Gottes zu übertreiben, zeigt sich beispielsweise bei Karl Barth und Rudolf Bultmann, also bei zwei Theologen, die, wenn auch unterschiedlich und mit anderen zusammen, jene Richtung innerhalb der evangelischen Theologie repräsentieren, die man gewöhnlich Dialektische Theologie nennt. Nach den Ausführungen in den

<sup>49</sup> Vgl. G. Söhngen, a. a. O. 914.

<sup>50</sup> Vgl. W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte 98 und 100/101; siehe aber auch 105 und 144–147; ders., Einsicht und Glaube, ThLZ 88 (1963) 81–92; vgl. dazu P. Althaus, a. a. O.; K. A. Wohlfahrt, Vernünftiger Glaube? Bemerkungen zum Verhältnis Glaube und Wissen in der Theologie Wolfhart Pannenburgs, TThZ 79 (1970) 367–370, bes. 369; L. Monden, Wie können Christen noch glauben?, Salzburg 1971, 97–98; R. Schnackenburg, a. a. O. 46/47.

Frühschriften Karl Barths<sup>51</sup> ist Gott als der Jenseitige immer und in allem der „ganz andere“, ohne Vergleichbarkeit mit dem anschaulichen Menschen. „Gott und alles, was von Gott her auf den Menschen zukommt, steht senkrecht zu dem Eigenen des Menschen und ist dessen Verneinung. Zwischen Gott und Mensch gibt es keinerlei Kontinuität<sup>52</sup>“. Die Offenbarung geschieht in absoluter Transzendenz und als vollkommenes Paradox, ohne jeden geschichtlichen Anknüpfungspunkt, ohne Vorbereitung, Hinführung und Disposition von seiten der Menschen. Die Offenbarung Gottes geschieht völlig ohne den Menschen, ja gegen den Menschen<sup>53</sup>. Barth war nur konsequent, als er die *analogia entis* als die Erfindung des Antichristen bezeichnete<sup>54</sup>.

Rudolf Bultmann scheint jede Objektivation und Manifestation Gottes in der Geschichte auszuschließen. Er unterstreicht den Geheimnischarakter des Handelns Gottes<sup>55</sup>, die Jenseitigkeit und Verborgtheit des handelnden Gottes<sup>56</sup> und die Unausweisbarkeit der göttlichen Offenbarung. „Außerhalb des Glaubens“, so schreibt Bultmann, „ist die Offenbarung nicht sichtbar; es wird nicht etwas geoffenbart, woraufhin man glaubt. Erst im Glauben erschließt sich der Gegenstand des Glaubens; deshalb gehört der Glaube zur Offenbarung selbst<sup>57</sup>“. Der glaubende Mensch muß wissen, „daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann<sup>58</sup>“. Bultmann erkennt in der schon im NT feststellbaren Tendenz, die göttliche Offenbarung vor der Vernunft aufzuweisen, das Streben des sündigen Menschen nach Sicherung seiner Existenz vor Gott. Bultmann spricht als Protestant, das heißt als einer, der die Lehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben auf das Gebiet des Wissens und Denkens anwendet. Für Bultmann gibt es keinen

<sup>51</sup> Vor allem in der Programmschrift der Dialektischen Theologie: Der Römerbrief, München 1922; (München 1933); vgl. dazu H. Fries, Bultmann-Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 11–14; H. Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1962, 75–79; H. Volk, Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner, in: Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1962, 613–617.

<sup>52</sup> H. Volk, a. a. O. 614.

<sup>53</sup> Vgl. H. Fries, a. a. O. 12.

<sup>54</sup> Vgl. Die kirchliche Dogmatik I/1. Zollikon-Zürich 1947, VIII. Zur *analogia entis* bei Barth vgl. H. Urs von Balthasar, a. a. O. 175–181.

<sup>55</sup> Vgl. Kerygma und Mythos II, 189/190.

<sup>56</sup> Vgl. Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1967, 188; siehe ferner: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 214–228 (Zur Frage des Wunders), bes. 219–221; 227–228.

<sup>57</sup> Glauben und Verstehen III, Tübingen 1965, 23.

<sup>58</sup> Kerygma und Mythos II, 207.

Unterschied zwischen der Sicherheit auf der Basis von guten Werken und der Sicherheit, die auf objektivierendem Wissen beruht<sup>59</sup>. Der Ausschuß des objektivierenden Wissens ist für Bultmann mit der Unausweisbarkeit der göttlichen Offenbarung gegeben. Dem objektivierenden Blick ist nur diese Welt verfügbar.

Hinter diesen nur kurz angedeuteten Thesen Barths und Bultmanns steht eine vielfältige und vielschichtige Problematik. Uns interessiert nur die Übertreibung der Verborgenheit und Transzendenz Gottes. Gott ist gewiß anders als der Mensch und anders als die menschlichen Vorstellungen und Begriffe von Gott. Aber er ist nicht völlig anders. Sonst bestünde zwischen Gott und Mensch eine unüberbrückbare Kluft und wäre eine Offenbarung Gottes an die Menschen im Grunde unmöglich. Ohne Zweifel stellt der Glaube die von Gott gewirkte menschliche Annahme der göttlichen Offenbarung dar. Die Offenbarung kann beim Menschen nur Antwort finden, wenn Gott den Menschen gnadenhaft erleuchtet. Gott kann nur durch Gott erkannt werden, wie Karl Barth<sup>60</sup> formuliert. Aber als Geschehen im Raum der Geschichte besitzt die göttliche Offenbarung auch ihre recht verstandene Ausweisbarkeit. Diese Ausweisbarkeit hat nirgends und nie den Charakter des Zwanges oder der mathematischen Evidenz. Sie läßt die freie Entscheidung der Person offen, ja fordert sie heraus; sonst wären Glauben und Unglauben gar nicht möglich. Aber die Ausweisbarkeit bewahrt den Glauben davor, ein völlig unkontrollierbarer und vor keiner Instanz zu rechtfertigender Akt zu sein<sup>61</sup>. Paulus betont deshalb nicht nur die Gnade und den Glauben, sondern erklärt sich auch bereit, sich durch offene Verkündigung der Wahrheit dem Gewissensurteil jedes Menschen darzubieten (vgl. 2 Kor 4, 2).

Jesus hat zwar das von den Pharisäern geforderte eindeutig ausweisende Zeichen abgelehnt und erklärt: „Aber ich sage euch: Keinesfalls wird diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden“ (Mk 8, 12). Es ist verkehrt, schon von vorneherein sich ein Gottesbild zurechtzulegen, an dem man dann das Handeln Gottes mißt, um daraufhin an Hand der eigenen Maßstäbe zu entscheiden, ob hier wirklich Gott wirkt oder nicht, bevor man sich mit ihm einläßt. Aber man muß auch unterscheiden zwischen dem von Menschen geforderten Zeichen, das den Glauben zerstört, und dem von Gott frei geschenkten Zeichen, das den Menschen ins Fragen ruft und seinen Glauben vorbereitet oder stärkt<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Vgl. Glauben und Verstehen IV, 188.

<sup>60</sup> Vgl. Die kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich 1958, 200—201.

<sup>61</sup> Vgl. dazu H. Fries, a. a. O. 165.

<sup>62</sup> Vgl. dazu E. Schweizer, a. a. O. 89; 90.



Echt dialektische Theologie der Offenbarung ist eine ausgewogene Theologie, die sich vor Übertreibungen hütet. Sie bedenkt Gottes verborgene Offenbarkeit und Gottes offenbare Verborgenheit.

#### IV. Ein Stück pastoraler Theologie

*Viertens* und *letztens* geht es bei der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes um ein Stück *pastoraler* Theologie. Die Verborgenheit Gottes sollte ein wichtiges Thema der praktischen Verkündigung sein, zumal heute. Denn sie kommt der Gotteserfahrung des Menschen entgegen. Der Mensch erfährt in vielfacher Weise die Verborgenheit und Abwesenheit Gottes. Wie es scheint, ist diese Erfahrung beim modernen Menschen besonders stark. Das hat zur Folge, daß der heutige Mensch einen besonderen Sinn hat für die Verborgenheit Gottes. Die Tatsache, daß die Gott-ist-tot-Theologie ein breites Echo gefunden hat und daß die Beschreibungen der säkularisierten, hominisierten und auch leidvollen Welt nicht aufhören wollen, läßt darauf schließen, daß der Mensch von heute existentiell Gott vornehmlich erfährt als den Verborgenen, als den Unbekannten, als den Unbegreiflichen und Unsagbaren<sup>63</sup>. In der Verkündigung könnte dargetan werden, daß eine solche Erfahrung der Verborgenheit und Abwesenheit Gottes nicht nur dem entspricht, was einzelne Mystiker in der dunklen Nacht erlebt haben, sondern auch dem, was die Bibel über die heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes und insbesondere über das Kreuz Christi aussagt. Ohne dadurch einem falschen Agnostizismus Vorschub zu leisten, könnte hervorgehoben werden: Wer glaubt, daß Gott durch Ärgernis und Torheit des Kreuzes sein Werk an den Menschen tut, kann sich nicht wundern, wenn Ärgernis und Torheit, wenn Verborgenheit Gottes unter dem Gegensatz aller Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen die Regel sind. Verborgenheit und Abwesenheit Gottes sind wie ein Gesetz, das sowohl die allgemeine Heilsgeschichte als auch die Geschichte jedes einzelnen Menschen bestimmt. Damit verliert zwar die Erfahrung der Verborgenheit Gottes nicht ihre manchmal bittere Härte, aber sie verliert den Eindruck des völlig Ungereimten und Außergewöhnlichen<sup>64</sup>.

Der besondere Sinn für die Verborgenheit Gottes verleiht dem modernen Menschen auch ein neues Verständnis für das atl. Verbot: Du sollst dir von Gott kein Bild machen, das heißt du sollst dir von Gott nicht nach

<sup>63</sup> Vgl. dazu auch K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln — Zürich — Köln 1964, 51.

<sup>64</sup> Vgl. O. H. Pesch, *Sprechender Glaube* 31.

deinen eigenen Wünschen und Vorstellungen ein Bild machen<sup>65</sup>. Gott ist der Verborgene und Unverfügbare.

Die Verkündigung der Verborgtheit Gottes könnte ferner darauf hinweisen, daß das Erlebnis der Abwesenheit Gottes ein Zuchtmittel sein kann, wodurch Gott den Menschen zur Selbstbesinnung und zur Rückbesinnung auf seine verborgen offenbaren Taten und Worte führen will.

Schließlich könnte die heilsgeschichtliche Verborgtheit Gottes, insbesondere das Kreuz Christi, hingestellt werden als Zeichen der Einzigartigkeit der christlichen Religion. Es gibt keine religionsgeschichtliche Analogie dafür, daß Gott sich nicht nur in Größe, Macht und Herrlichkeit manifestiert, sondern im Kleinsten, in der Niedrigkeit, in der Armut und im Kreuz. „Gott in der Offenbarung eines Gekreuzigten, in der Verborgtheit und Nacht des Todes — das ist schlechterdings ohne Analogie; es ist die Unterscheidung des Christlichen<sup>66</sup>.“

---

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch H. Thielicke, *Der evangelische Glaube I*, Tübingen 1968, 320/321; M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbert* (Stundenbücher 97), Hamburg 1971, 45/46; 58; F. J. Schierse, *Der Gott Jesu — ein neuer Gott?*, WortW 26 (1971) 197. — Auch die von der modernen Physik so stark erfahrene und betonte Verborgtheit der Natur (vgl. z. B. die „Doppelnatur“ der Elementarteilchen), von der oben bereits andeutungsweise die Rede war, kann das Verständnis für die Verkündigung des verborgenen Gottes fördern. Vgl. auch noch W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, 285 (Reden in Bildern und Gleichnissen).

<sup>66</sup> H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, München und Freiburg 1970, 42. Für Pascal (vgl. a. a. O. Fragment 585, S. 265) ist jede Religion, die nicht lehrt, Gott sei verborgen, nicht die wahre.

# Bemerkungen zu dem Rätssystem in der Diözese Meißen nach den Dekreten I und II der Diözesansynode des Jahres 1969

## I.

### Allgemeine Charakteristik

Der verstorbene Bischof von Meißen, Otto Spülbeck (1904–70)<sup>1</sup>, berief am 13. Mai 1969 eine Synode seines Bistums ein. Sie hielt vom 13. bis 15. Juni sowie vom 10. bis 12. Oktober 1969 Sitzungen ab und „verabschiedet(e)“, wie es in dem Erlaß des Bischofs zur „Inkraftsetzung“ heißt, zwei Dekrete (I, II)<sup>2</sup>. Die so „verabschiedet(en)“ Dekrete wurden von dem Bischof am 26. März 1970 „bestätig(t)“ und mit dem 1. April 1970 „in Kraft“ gesetzt<sup>3</sup>. Die beiden Dekrete unterscheiden sich naturgemäß sachlich stark voneinander. Das Synodaldekret I gibt sich als ein Programm über „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem II. Vatikanischen Konzil“, das Synodaldekret II bringt auf Grund der Nummern 14 und 15 des Synodaldekretes I, wo die Errichtung eines Priesterrates, eines Bistumsrates, der Pfarrgemeinde- und Dekanatsräte und deren Ordnungen „beschlossen“ wurden<sup>4</sup>, die „Ordnungen der Räte“ für das Bistum Meißen. Es ist nicht beabsichtigt, an dieser Stelle das Ergebnis einer Gesamtuntersuchung der beiden Dekrete in dogmatischer, kanonistischer und pastoraler Hinsicht vorzulegen. Die folgenden Bemerkungen beschränken sich vielmehr auf jene Teile, in denen von den Räten die Rede ist, und auch hier unter Ausklammerung des Priesterrates. Trotz dieser Ein-

<sup>1</sup> Über ihn vgl. den (panegyrischen) Nachruf in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 79 (1970) 425, 428, 430.

<sup>2</sup> Die Dekrete liegen mir in je einem hektographierten Exemplar vor.

<sup>3</sup> Die Terminologie, die der Bischof bei der Inkraftsetzung verwendete, ist etwas verwirrend. Von dem Synodaldekret I sagt er, er „bestätige“ es, von dem Synodaldekret II, er „setze . . . (es) verbindlich in Kraft“. Ein rechtlicher Unterschied sollte durch die verschiedenen Ausdrücke nicht begründet werden, weil es abschließend heißt: „Die Wirksamkeit der beiden Dekrete beginnt mit dem 1. April 1970.“

<sup>4</sup> Dieser Ausdruck wird in der „Inkraftsetzung“ der Dekrete durch den Bischof gebraucht. Die Beschlüsse selber unterscheiden sich. In Nr. 14 „empfiehlt“ die Synode die Errichtung eines Priesterrates und eines Bistumsrates, und in Nr. 15 „beschließt“ sie die Errichtung von Pfarrgemeinderäten und Dekanatsräten. Offenbar hielt man es für angezeigt, auf der Ebene der Diözese nur eine Empfehlung auszusprechen, während man sich berechtigt glaubte, für die unterhalb der Diözese liegenden Gliederungen Beschlüsse zu fassen.

schränkung sind ein paar knappe Hinweise auf die Eigenart der beiden Synodaldekrete angebracht, weil auch die unten heranzuziehenden Texte davon geprägt sind. Es muß leider festgestellt werden, daß die beiden Dekrete an vielen Mängeln kranken. Ungenaue und unzutreffende beziehungsweise fehlende Zitationen, theologische Schiefheiten und nichtssagende Allgemeinplätze sind an der Tagesordnung. Letztere können leicht zum Ansatzpunkt für Elemente werden, die die Räte zum Schauplatz ihrer subjektiven Vorstellungen und Bestrebungen machen wollen. Aber gerade der Blick auf die Praxis scheint den Autoren der Dekrete weithin abgegangen zu sein. Denn die Dekrete sind an krassen Verzeichnungen der religiösen Lage reich. Es muß beispielsweise als eine Utopie bezeichnet werden, daß „aus Einsicht und Urteil aller Glieder der Kirche eine öffentliche Meinung wachsen“ könne, die „dem Geiste Christi Raum“ gebe (Beschluß 13). Unangenehm fällt der gespreizte, geschwollene Stil auf, der in einem ungewöhnlichen Maße von einer protestantischen Terminologie durchsetzt ist. Der Priester wird hier zum „Presbyter“, der Pfarrer zum „Vorsteher der Gemeinde“ (passim). Leider sind diese Anleihen beim Protestantismus nicht auf die Worte beschränkt geblieben, sondern ergreifen auch, wie gleich zu zeigen sein wird, die Sache<sup>5</sup>.

## II.

### *Der Pfarrgemeinderat*

#### 1. Im Verhältnis zu dem Pfarrer

Über den Pfarrgemeinderat finden sich Vorschriften in beiden Synodaldekreten. Einläßlich wird über ihn in dem Synodaldekret II gehandelt. Danach gilt folgendes. Der Pfarrgemeinderat „trägt Sorge für die Entfaltung des Gemeindelebens“, „achtet auf Gottesdienst, Verkündigung, religiöse Bildung und die Erfüllung des Hauptgebotes der Bruderliebe“, „erinnert an das dem einzelnen und der Gemeinde aufgegebenen Zeugnis nach außen und den Dienst an der Welt im Geist des Evangeliums“, „hält Kontakt mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Fragen gemeinsamen Interesses“, „ist berechtigt, seine Meinung zu äußern zur Berufung und Abberufung der Presbyter und hauptamtlichen Mitarbeiter der Gemeinde“, „wirkt bei der zweckdienlichen Verwendung der kirchlichen Gelder mit und nimmt Einsicht in Planung und Abrechnung der Finanzen“, „beteiligt sich an der Planung und Durchführung der Bauvorhaben“ (A I). Man sieht auf einen Blick: Nach diesem Katalog kann der Pfarrer angehalten werden, über die letzte Mark, die er einem verschämten Armen in die Hand drückt, dem Pfarrgemeinderat Rechenschaft

<sup>5</sup> Ein Beispiel: Ich werde den Verdacht nicht los, daß unter dem — nirgendwo definierten — Begriff der Brüderlichkeit die hierarchische Struktur der Kirche einigermaßen eingeebnet werden soll, daß also aus einer Gesinnung ein Verfassungsprinzip gemacht wird. Wenn es z. B. heißt, die Gottesdienste sollen von der Brüderlichkeit geprägt sein (I, 2, 2, 19), dann kann sich hinter dieser Forderung ein falsches, nämlich das reformatorische Bild von dem Verhältnis zwischen Priester und Gläubigen verbergen bzw. daraus abgeleitet werden.



abzulegen. Diese Aufzählung der Aufgaben des Pfarrgemeinderates ist derart allgemein gehalten, daß sie sich im wesentlichen mit der Hirtensorge des Pfarrers decken. Wir stehen also vor dem erstaunlichen Phänomen, daß für den Heildienst in einer Gemeinde eine doppelte Zuständigkeit begründet wird. Es fragt sich, wie diese Doppelung zu verstehen ist, als Übernahme der Aufgaben des Pfarrers durch den Pfarrgemeinderat neben ihm oder an seiner Stelle und folglich, im zweiten Falle, als Beiseiteschieben desselben, als Erteilung von Weisungen an den Pfarrer durch den Pfarrgemeinderat oder als Überwachung des Pfarrers durch denselben, kurz gesagt, wie der Pfarrer seine Zuständigkeit und Verantwortung neben dem Pfarrgemeinderat behaupten kann. Aus den folgenden Vorschriften über die Arbeitsweise des Pfarrgemeinderates ergibt sich deutlich, wie das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer gedacht ist, nämlich sehr einfach: Der Pfarrgemeinderat faßt Beschlüsse und spricht Empfehlungen aus, und der Pfarrer hat grundsätzlich auszuführen, was der Pfarrgemeinderat beschließt (A III 4 und 5). Offenbar hat hier das Modell der parlamentarischen Demokratie Pate gestanden. Die Praxis des parlamentarischen Betriebes — das Parlament beschließt, was die Regierung zu tun hat — wird schlicht auf die Kirche übertragen.

In der Ausführung der Beschlüsse des Pfarrgemeinderates wird der Pfarrer von diesem überwacht. Hier wird das Dekret der Meißener Diözesansynode, das, wie gleich zu zeigen sein wird, die Oberhirtengewalt des Bischofs und die Hirtengewalt des Pfarrers beinahe völlig aus dem Blick verloren hat, plötzlich sehr energisch, indem es erklärt, die Beschlüsse des Pfarrgemeinderates „sind von allen für die Gemeinde tätigen Personen als verbindlich anzusehen und nach Kräften zu verwirklichen“. Ganz wehrlos ist der Pfarrer indes dem Pfarrgemeinderat nicht ausgeliefert. Ihm steht „innerhalb von acht Tagen nach Kenntnisnahme des Beschlusses ein Einspruchsrecht“ zu. Daraufhin berät der Pfarrgemeinderat die Sache von neuem. Kommt es auch jetzt nicht zu einer Einigung, ist ein mehrstufiges Verfahren — vor einer Kommission des Dekanates und vor dem Bischof beziehungsweise dem Generalvikar — vorgesehen. Die letzte Entscheidung liegt bei der Spitze der Diözese.

Aus diesen Bestimmungen über die Arbeitsweise des Pfarrgemeinderates ergibt sich, daß der Pfarrgemeinderat (beziehungsweise sein Vorsitzender) nicht nur mit dem Pfarrer bezüglich der Führung der Gemeinde konkurriert, sondern daß er, rechtlich gesehen, die Vorhand gegenüber dem Pfarrer besitzt, ja daß man in gewissem Sinn sagen kann, die Leitung der Pfarrei sei vom Pfarrer auf den Pfarrgemeinderat übergegangen. Der Pfarrer ist gegenüber den maßgebenden Beschlüssen des Pfarrgemeinderates auf ein Einspruchsrecht beschränkt, das zudem auf dem Wege über die Dekanatskommission und den Bischof grundsätzlich jederzeit wirkungslos gemacht werden kann. Es fragt sich auch, welcher Pfarrer sich einer derart peinigenden, zermürbenden und langwierigen Prozedur überhaupt oder gar zu wiederholten Malen unterwerfen mag, wie es dieses Verfahren vorsieht, zumal die Pfarrer wissen, daß sie, wie die Verhältnisse heute liegen, an den Bischöflichen Ordinariaten vielfach keinen Rückhalt haben.

Fragt man nach der theologischen Bewertung dieser Bestimmungen der Meißener Diözesansynode, so ist nicht schwer zu erkennen, daß sich eine derartige Vertauschung nicht auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen kann. Ich erinnere erstens daran, daß das Konzil von den überwiegend (nicht gänzlich) aus Laien bestehenden Räten nicht dort redet, wo Verfassung und Verwaltung der Kirche in Rede stehen, also in der Dogmatischen Konstitution „*Lumen gentium*“ und in dem Dekret „*Christus Dominus*“, sondern in jenem Dokument, wo von Handeln und Zeugnisgeben gesprochen wird, in dem Dekret „*Apostolicam actuositatem*“ über das Laienapostolat. Das Konzil gab damit zu verstehen, daß mit diesen Räten nicht neue „Strukturen“ geschaffen, sondern Aktionszentren ins Leben gerufen werden sollten. Es war dem Konzil nicht um Rechte für diese Gremien zu tun, seien es Rechte auf Anhörung oder auf Zustimmung, und noch viel weniger um die mindestens teilweise erfolgende Verlagerung der Führung kirchlicher Teilgemeinschaften auf sie. Vielmehr war ihm alles an der Heiligung und Aktivierung der Katholiken unter der Leitung ihrer geweihten Hirten gelegen. Es ist daher eine Verzeichnung, wenn die Meißener Diözesansynode erklärt, daß die Laien ihre kirchliche Mitverantwortung „vor allem“ in den Räten ausüben (I, 2, 3, 23). Zweitens ist darauf aufmerksam zu machen, daß das Konzil die Führung der Kirche durch geweihte Hirten nicht im geringsten angetastet hat. „*Munus Christi Pastoris et Capitis pro sua parte auctoritatis exercentes*“ sagt die Dogmatische Konstitution „*Lumen gentium*“ (Art. 28) im Anschluß an die Enzyklika „*Mediator Dei*“ Papst Pius' XII. von den Priestern. Sie machen den Bischof in den einzelnen örtlichen Gemeinschaften der Gläubigen gegenwärtig (*quodammodo praesentem reddunt*), sie nehmen an seiner Aufgabe teil (*eiusque munera et sollicitudinem pro parte suscipiunt*), sie heiligen und leiten die ihnen anvertraute Herde (*portionem gregis dominici sibi addictam sanctificant et regunt*), sie sind gleichsam Väter in Christus (*curam tamquam patres in Christo agant*) und stehen ihrer Gemeinde vor (*suae communicati locali... praesint*). Ähnlich, teilweise mit denselben Worten beschreibt das Dekret „*Presbyterium Ordinis*“ den Dienst der Priester (Art. 6). Das Dekret „*Christus Dominus*“ nennt die Pfarrer „*pastores proprii*“ mit einer unveräußerlichen und unübertragbaren Verantwortung für die ihnen anvertrauten Gläubigen (Art. 30). Sie haben einen Dienst der Leitung (*munus regendi*). Angesichts dieser Texte kommt man nicht um das Urteil herum, daß die Art und Weise, wie die Meißener Diözesansynode das Verhältnis von Pfarrer und Pfarrgemeinderat bestimmt, den Intentionen des Konzils widerspricht, ja daß hier in gewisser Hinsicht die Verfassung der Kirche umgestülpt wird. An die Stelle des Priesters, der nach dem Willen Gottes in seiner Gemeinde Christus als das Haupt repräsentiert, tritt eine Vielheit von Laien. Wohlverstanden: Es ist in keiner Weise etwas dagegen einzuwenden, vielmehr mit allen Kräften anzustreben, daß die Laien, die ja in ihrer Weise an dem priesterlichen, dem prophetischen und dem königlichen Amt Christi teilhaben, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in Kirche und Welt ausüben (Dogmatische Konstitution „*Lumen gentium*“ Art. 31). Aber dies darf niemals dazu führen, daß die unaufhebbare Stellung des priesterlichen Hauptes der Gemeinde erschüttert wird.

Die Weise, wie das Synodaldekret II das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer bestimmt, ist nicht nur dogmatisch und kanonistisch unhaltbar; sie muß vielmehr auch für die Praxis des priesterlichen Dienstes und des Lebens der Gemeinden schlimme Auswirkungen haben. Die Stellung des Pfarrers ist dadurch rechtlich ausgehöhlt und geistlich entwertet. Es ist eine offenkundige Tatsache, daß vielerorts die Räte den Pfarrern Schwierigkeiten bereiten, sie teilweise geradezu frustrieren und die Pfarrer sich nicht dagegen wehren können. Mir liegen Fälle erschütternder Tragödien von Priestern vor, denen Mitglieder des Pfarrgemeinderates das Leben schwer machen und sie praktisch zur Versetzung oder zum Verzicht zwingen. Viele Priester sind heute infolge der Aktivität von Diversanten und Querulanten, denen der Pfarrgemeinderat als Plattform ihrer verhängnisvollen Tätigkeit dient, mutlos und freudlos, resignieren im seelischen oder im rechtlichen Sinne. Der Heildienst der Hirten wird zumindest in einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Pfarreien durch die so geartete Struktur des Pfarrgemeinderates gehemmt und um seine Frucht gebracht. Als weitere Folge wird sich ergeben, daß sich für einen derart ausgepowerten Dienst kaum noch begabte junge Männer finden werden. Gerade mit Führungsqualitäten ausgestattete Männer werden das Priestertum einer Kirche meiden, in der die Leitungsfunktion des Priesters zugunsten der von Mehrheitsbeschlüssen abhängigen Steuerung durch Räte preisgegeben wird. Dazu kommt eine Gefahr, die grundsätzlich überall besteht, in Mitteldeutschland jedoch besonders aktuell ist. Die Mehrzahl der Mitglieder des Pfarrgemeinderates wird gewählt (A II 2). Leicht können durch organisierte Propaganda ungeeignete und gefährliche Personen in den Pfarrgemeinderat gebracht werden. Dagegen ist die unklar formulierte Vorschrift A II 3 Absatz 3 kein wirksamer Schutz. Die Nationalsozialisten haben die protestantischen Landeskirchen in den Jahren 1932/33 mit dem Stimmzettel erobert. Es ist mir unbegreiflich, daß man in der DDR die Gefahr nicht sieht, die sich mit der Einrichtung des Räteystems für die Kirche erhebt.

## 2. Im Verhältnis zu dem Bischof

Die Meißener Diözesansynode legt nicht nur die Leitung der Pfarrei in die Hände des Pfarrgemeinderates. Sie spricht ihm auch Kompetenzen gegenüber dem Bischof zu. Beschluß 17 der Synode sieht die Information beziehungsweise Anhörung des Pfarrgemeinderates bei der Abberufung und Anstellung von „Presbytern“ vor. Beschluß 18 „bittet“ den Bischof, „sich für eine angemessene Mitwirkung der Gemeinde bei der Auswahl und Bestellung ihrer Presbyter einzusetzen“. Beschluß 19 „empfiehlt“, „das Presbyterium und die Laien bei der Auswahl ihrer Bischöfe in angemessener Weise zu beteiligen“. Es sei hier einmal von den beiden letzten Beschlüssen abgesehen. Ich habe die damit aufgeworfenen Fragen in meiner Schrift „Demokratisierung der Kirche“ (Wien 1971) behandelt. An dieser Stelle soll nur auf den Beschluß 17 eingegangen werden. Gegen diesen Beschluß sind zwei Einwände zu erheben. Einmal wird dadurch die freie Verfügung des Bischofs über seine Priester eingeschränkt. Denn wenn der Bischof auch durch die Pflicht zu Information beziehungsweise Anhörung des Pfarrgemeinderates rechtlich in der Freiheit der Besetzung nicht gebunden wird, so ent-

steht doch eine faktische Bindung. Das ist leicht einzusehen. Der Pfarrgemeinderat legt sich durch seine Äußerung fest. Die Ablehnung einer in Aussicht genommenen Persönlichkeit kommt einem Mißtrauensvotum gleich. Es fragt sich, welcher Bischof heute die Kraft hat, gegen das Votum der Mehrheit des Pfarrgemeinderates einer Gemeinde einen Hirten zu geben. Dazu kommt folgende Überlegung. Wie die Erfahrung zeigt, begehren die Anzuhörenden leicht auf, wenn ihre Meinungsäußerung unbeachtet bleibt, finden die Begründung für deren Ablehnung unzureichend, agitieren, drohen und üben Druck aus, und so kann es leicht geschehen, daß sich das Recht auf Anhörung in kurzer Frist unter der Hand in ein Recht auf Zustimmung verwandelt. In jedem Falle gerät der Bischof in Abhängigkeit von häufig unerleuchteten Wünschen von Personen, die die Bedürfnisse der Diözese und die vorhandenen Kräfte nicht überblicken und vielfach auch die Notwendigkeiten der eigenen Gemeinde nicht abzuschätzen wissen. Leicht kann ein unwürdiges Buhlen um die Gunst der Pfarrgemeinderäte einsetzen<sup>6</sup>. Die Verteilung der vorhandenen Geistlichen wird erschwert, der Ortsoberhirt wird zu erniedrigenden oder zermürbenden Verhandlungen gezwungen, der Besetzungsvorgang verzögert sich. Sodann wird durch das dem Pfarrgemeinderat eingeräumte Recht auf Information beziehungsweise Anhörung die Bildung von Parteien in diesem Gremium begünstigt. Diese streben nach Profilierung, indem sie sich in einer bestimmten Position verhärteten. Bei der Mitsprache bezüglich der Besetzung der Pfarrei „bauen“ sie ihren Kandidaten „auf“ und werten den der anderen ab. Die Spaltungen im Pfarrgemeinderat setzen sich in der Gemeinde fort. Diese scheidet sich in Anhänger und Gegner der für die Besetzung in Aussicht genommenen Persönlichkeit. Die Gegnerschaft ist mit der erfolgten Ernennung häufig nicht aus der Welt geschafft. Die Spannungen können fort dauern und vergiftend wirken. Der Dienst des Priesters wird dadurch erschwert.

Die Setzungen der Meißener Diözesansynode lassen keinen Zweifel daran, daß hier das Rad der Geschichte zurückgedreht wird. Die Beteiligung des Pfarrgemeinderates an der Berufung — und wohl bald an der Abberufung — des Pfarrers erinnert an die Zeit, da die Staatsregierungen das Recht hatten, *personae minus gratae* von der Besetzung kirchlicher Ämter auszuschließen, ein Brauch, der bekanntlich sogar gegenüber der Bestellung des obersten Hirten der Kirche in Gestalt der Exklusive bei der Papstwahl geübt wurde. All die Schäden, von denen sich die Kirche in Jahrhunderte währenden Bemühungen — man denke nur an den Kampf gegen das Eigenkirchenwesen und an den Investiturstreit — befreit hat, werden dadurch repristinert. Ganz allgemein ist auf Grund der Erfahrungen der Vergangenheit und der Beobachtungen in der Gegenwart festzustellen, daß die dauernd noch zunehmende Einschaltung Unzuständiger in die kirchliche Organisation und Verwaltung den wirksamen Heilsdienst der Hirten lähmt, die Bürokratie vermehrt, Leerlauf erzeugt und vielfältigen Verdruß schafft.

<sup>6</sup> Es sei daran erinnert, daß das Dekret „*Presbyterorum Ordinis*“ unter Hinweis auf Gal 1, 10 und unter Anführung vom 2 Tim 4, 2 den Priester verpflichtet, sich den Gläubigen gegenüber nicht nach Menschengefallen zu verhalten (*iuxta placita hominum*).



### III.

#### Der Bistumsrat

Merkwürdig blaß ist das Bild, das die Meißener Diözesansynode vom Bischof entwirft. Er wird wohl „Nachfolger der Apostel“ genannt. Erstaunlich aber ist, wie dürftig in diesen sonst so redseligen Texten Amt und Vollmacht des Bischofs beschrieben werden (I, 3, 3, 34). Da ist nur die Rede von einem „Dienst an der Gemeinschaft“, den der Bischof leistet, und diese Aussage ist noch dahingehend eingeschränkt, daß der Bischof „der Einheit und Mitarbeit aller Gläubigen des Bistums“ „bedarf“, „besonders wenn er nach außen als Träger der Verantwortung für das Bistum auftritt“. Nun kann und soll man davon sprechen, daß das Tun der Bischöfe und Priester allezeit Dienst an Gott und den Menschen ist. Aber man darf nicht vergessen hinzuzufügen, daß es ein vollmächtiger, verbindlicher und unersetzlicher Dienst ist. Diese ergänzende Aussage fehlt jedoch in den Dekreten der Meißener Diözesansynode. Kein Wort ist gesagt von der bischöflichen Gewalt, von der Jurisdiktion des Bischofs. Dieser Mangel ist um so befremdlicher, als der zur Beschreibung der Oberhirtengewalt gebrauchte Ausdruck „Verantwortung“ ebensogut auf die Laien angewandt wird (zum Beispiel I, 2, 3, 20). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier die Gewalt des Bischofs protestantisierend verdünnt ist.

Diesem farblos geschilderten Bischof stellt die Meißener Diözesansynode nun einen Bistumsrat zur Seite. Zu den Aufgaben des Bistumsrates gehören (C I) unter anderem „die pastorale Planung im Bistum auf Grund kritischer Analyse der Situation in Zusammenarbeit mit dem Seelsorgereferat“, „die Erteilung von Empfehlungen für Bereiche des Weltendienstes“, „die Berufung von Fachausschüssen“, „die Mitsprache bei der Besetzung aller pastoral wichtigen Stellen des Bistums und bei der Auswahl der Bischofskandidaten“, „die Einsichtnahme in die Planung und Abrechnung der Finanzen des Bistums mit dem Recht der Stellungnahme“, „die Zusammenarbeit mit anderen Bistümern“, „die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in allen Fragen, die der Verwirklichung des christlichen Auftrags dienen“. Man sieht auf einen Blick, daß die Kompetenzen des Bistumsrates — ähnlich wie auf der Ebene der Pfarrei jene des Pfarrgemeinderates — derart umfassend sind, daß grundsätzlich der gesamte Bereich der bischöflichen Amtsaufgaben von ihnen erfaßt wird. Immerhin wird dem Bistumsrat diese Zuständigkeit eingeräumt „nach Maßgabe des Kirchen- und Diözesanrechtes“<sup>7</sup>. Das kann nichts anderes heißen, als daß die unpräzisen Äußerungen der Diözesansynode nach dem göttlichen Recht, dem Recht der Universalkirche und dem von dem Bischof als Gesetzgeber seines Gebietes gesetzten Recht zu interpretieren sind, daß also dank dieses Vorbehaltes die Rechte des Bischofs grundsätzlich gewahrt sind.

Zu dieser — wohl nachträglich in den Text hineingekommenen — *clausula salvatoria* paßt nun aber die Beschreibung der formalen Zuständigkeit des

<sup>7</sup> Man fragt sich, ob Diözesanrecht kein Kirchenrecht ist.

Bistumsrates nicht. Denn danach faßt der Bistumsrat **Beschlüsse**, die „zur Rechtskraft der Bestätigung des Bischofs“ bedürfen. Der Bistumsrat ist hier in die Rolle eines — abhängigen — Gesetzgebers versetzt, der — im Verein mit dem Bischof — Recht für die Diözese schafft. Die Weise, wie hier die Entstehung von Diözesanrecht beschrieben wird, ruft ernste Bedenken wach. Denn Gesetzgebung und Regierung der Diözese liegen allein bei dem Bischof. Recht und Verantwortung für die Gesetzgebung in seiner Diözese können dem Bischof von dem Bistumsrat nicht abgenommen werden. Alles, was dieser tun kann, ist, Vorschläge für Diözesangesetze zu entwerfen. Das sollte aber dann auch deutlich ausgesprochen werden.

Das Meißener Synodaldekret erweckt jedoch den Anschein, als sei der Bistumsrat ein mit autonomer Rechtsetzungsbefugnis ausgerüstetes Gremium. Von einem Recht der Selbstgesetzgebung kann aber bei dem Bistumsrat nicht die Rede sein. Autonomie kommt immer nur Körperschaften zu, das heißt juristischen Personen, die eine Mehrheit von Personen zu einem bestimmten Zweck vereinen. Der Bistumsrat ist keine Körperschaft. Autonomie ist immer zweckbestimmt, eingeengt auf den Zweck, der mit ihr ausgestatteten Körperschaft die selbständige Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten zu ermöglichen. Der Bistumsrat regelt jedoch nicht eigene Angelegenheiten, sondern jene der Gebietskörperschaft, für die er bestellt ist. Hätte der Bistumsrat Satzungsgewalt, dann wären die von ihm erlassenen Gesetze — ungeachtet der bischöflichen Bestätigung — Gesetze des Bistumsrates und nicht des Bischofs.

Die Meißener Diözesansynode rechnet offenbar für den Regelfall damit, daß der Bischof die Beschlüsse des Bistumsrates bestätigt, das heißt die Vorschläge in Gesetze verwandelt. Immerhin wahrt das Synodaldekret die Freiheit des Bischofs, insofern die Nichtbestätigung wenigstens ins Auge gefaßt wird. In diesem Fall ist der Bischof jedoch gehalten, dem Bistumsrat „die Gründe dafür“ darzulegen, mit der einschränkenden Klausel „unter Berücksichtigung seiner bischöflichen Schweigepflicht“.

Diese keineswegs erschöpfenden Bemerkungen zu einigen Punkten der beiden ersten Dekrete der Meißener Diözesansynode zeigen, daß die Umsetzung des konziliaren Wollens in die kirchliche Wirklichkeit mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist, ja daß dieser Wille leicht mißverstanden werden kann. Die Treue zu Sinn und Wortlaut der Konzilstexte sollte bei Berufung auf das Konzil selbstverständlich sein. Bei der Umsetzung des konziliaren Wollens in die Praxis sollte man sich in reicherm Maße, als dies bisher geschehen ist, der Lehren der Geschichte und der Erfahrungen anderer Religionsgemeinschaften bedienen. Für den Aufbau des Räteystems in der Kirche ist der Blick auf den Protestantismus höchst instruktiv. Vor nicht langer Zeit stellte ein protestantischer Rechtslehrer, der Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland ist, die Frage, ob die Katholiken all die Fehler wiederholen wollten, die die Protestanten vorgemacht hätten.

Prof. Dr. Georg May, Mainz

**Biermann, Benno M.:** Las Casas und seine Sendung (Walberberger Studien, Theologische Reihe, Band 5). Mainz: Grünewald-Verlag. 1968. 92 S. Lw.

Las Casas, der unbequeme Mahner, ist eine der anziehendsten Gestalten in der an dunklen Kapiteln nicht armen Geschichte der spanischen Eroberungen in der Neuen Welt im 16. Jahrhundert. Im deutschen Sprachraum ist L. C. weiteren Kreisen bekanntgeworden durch den Roman Reinhold Schneiders aus dem Jahre 1938: Las Casas vor Karl V. Biermann gibt im vorliegenden Band eine sich mit der neueren Forschung auseinandersetzen- de knappe Darstellung des Lebens und der Missionstheorie des L. C. sowie seines Verhaltens zu den Indianern. Trotz der gedrängten Form gibt das Buch einen guten Einblick in den lebenslangen Kampf des L. C. um Menschenrechte und gegen Rassen- streitigkeiten, Probleme, die ja auch heute noch nicht restlos gelöst sind.

K. Ganzer, Trier

**Böckle, Franz, Greinacher, Norbert, Betz, Felicitas:** Ehe in der Diskussion. Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen? Bd. 379. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1970. 123 S. Pb. 2,90 DM.

Der längste und theologisch gewichtigste Beitrag stammt von F. Böckle. In einem ersten Abschnitt „Pastoraltheologie der Ehe“ spricht er vor allem über die biblischen Aussagen, die Geschichte der christlichen Ehe und ihre Sakramentalität. Hier bietet B. auf knap- pem Raum eine Fülle von Information (stets unter Berücksichtigung der neuesten Lite- ratur) und stellt mit Nachdruck die Konsequenzen heraus, die sich aus der katholischen Auffassung ergeben, daß „das Sakrament... die Ehe selbst“ (S. 33) ist. Aus diesem Grund können auch Treue und Liebe der Gatten — darüber geht es im folgenden Ab- schnitt — als „Seelsorge“ aneinander verstanden werden. Im dritten Teil schließlich ist von faktischen und wünschenswerten Einstellungen der Kirche zu einigen konkreten Problemen (Ehescheidung, Geburtenregelung und konfessionsverschiedene Ehe) die Rede. — N. Greinacher informiert über die Möglichkeiten einer intensiveren Integration der Familie in das ausdrückliche kirchliche Leben; F. Betz spricht von den Schwierigkeiten und Chancen einer „christlichen Erziehung“. In beiden Aufsätzen wird manche An- regung für die Praxis geboten. — Bei einigen Querverweisen innerhalb des Buches scheinen sich Fehler eingeschlichen zu haben (vgl. etwa S. 88 Anm. 15, 18 und 20; ferner S. 84 und S. 85); S. 81 ist wohl eine Zeile ausgefallen.

H. Weber, Trier

*Consuetudines et observantiae monasteriorum Sancti Matthiae et Sancti Maxi- mini Treverensium ab Johanne Rode abbate conscriptae. Ed Petrus Becker OSB. (Corpus consuetudinum monasticarum. V.)* Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt 1968. LXX, 320 S.

Diese aus einer Trierer Dissertation hervorgegangene Edition macht ein Gesetzeswerk zugänglich, das im 15. Jhd. weit über Trier und die beiden im Titel genannten Abteien hinaus für die monastischen Reformbestrebungen von großer Bedeutung war. Die mit bewundernswerter Akribie gearbeitete Textausgabe wird ergänzt und aufgeschlossen durch einen inzwischen als Heft 30 der „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens“ erschienenen Kommentar u. d. T.: Petrus Becker, Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen *Consuetudines*. Münster: Aschendorff 1970. XIX, 218 S. Die hier bereitgestellten Texte und ihre sachkundige Erschließung werden gewiß nicht nur dem Ordenshistoriker willkommene Arbeitshilfen sein. Sie stellen darüber hinaus einen wertvollen Beitrag für die Kenntnis der Kirchen- und Geistesgeschichte zur Zeit der Reformkonzilien dar.

Fr. R. Reichert, Trier

**Diederich, Honoratus:** Kompetenz des Gewissens. — Freiburg: Seelsorge-Verlag, 1969. 378 S. Lw. 28,— DM.

Der erste Teil über die Krise der Gewissens- und Ehelehre (13—177) und der dritte Abschnitt über die Frage nach der Gewissenskompetenz (179—360) enthalten den substan- tiellen Ertrag der Studie, während der zweite Teil (107—177) eher moralhistorischen Wert besitzt. Diederich, der bisweilen aus einer fixierten Position heraus vielleicht etwas zu apodiktische Urteile fällt (vgl. 93, wo das Festhalten am überlieferten Gewissensbegriff

als Hindernis gar der Orientierung ausgegeben wird; vgl. 10, wonach die Moraltheologie wegen ihres traditionell scholastischen Gewissensbegriffes nachweislich die Zeit verpaßt haben soll) expliziert in dieser mit einem Sachregister und Personenverzeichnis versehenen, in unkomplizierter Sprache verfaßten Studie einen Sachverhalt, der von universal sittlichem Belang ist, eine Fundamentalfolge der Ethik und Pastoral darstellt. Der Autor bietet eine „gesamthetische Besinnung“, die „der Moraltheologie und der gelebten Moral zur Lösung der Probleme“ (9) dient. Entspricht es aber den Tatsachen, daß die dringlichste aller Fragen, die der Mensch im Wandel der Zeit stellt, die Gewissenskompetenz ist (vgl. 356)? Bedrängt nicht noch mehr die dahinter liegende Frage nach der Wahrheit, mit der es die „Güte des Gewissens“ (357) zu tun hat? Letztlich geht es um das Offensein des Menschen „für die Wahrheit, die seine innere Wahrheit sein oder werden soll“ (359). Nur aus ihr kann es eine „Kompetenz des Gewissens“ geben. Über dieses selbst in seinen Grundlagen und Funktionen ist in diesem Buch eine Fülle von unverzichtbaren Aussagen enthalten.

M. Rock, Mainz

Franzen, August: Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationzeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 29). — Münster: Aschendorff-Verlag. 1969. 98 S. Kart. 9,— DM.

Dem Verfasser geht es darum, ein heute viel diskutiertes Problem aus der Geschichte zu beleuchten. In einleitenden Kapiteln werden kurz die biblischen Grundlagen und die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Entstehung des Zölibats in der alten Kirche, die Einflüsse des Mönchtums und die Zölibatsentwicklung im Mittelalter besprochen. Mit der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts verband sich schon früh die Forderung, die Zölibatsverpflichtung der Kleriker höherer Weihen aufzuheben. Erasmus von Rotterdam und andere Reformkatholiken wollten demgegenüber die Bedeutung des Zölibats nicht geschmälert wissen, plädierten jedoch für die Freistellung desselben. In dieselbe Richtung gingen auch manche landesherrlichen Reformmaßnahmen, um die Mißstände im Klerus zu beseitigen. Die offiziellen kirchlichen Autoritäten, vor allem das Konzil von Trient, konnten sich jedoch nicht zum Anschluß an diese Richtung entschließen. Die katholische Reformbewegung bemühte sich um ein neues Priesterbild, das an der Ehelosigkeit der Priester festhielt. In langwierigen und zähen Bemühungen suchte man nach dem Konzil die Reformideale in der Praxis durchzusetzen. Die Studie Franzens ist ein gründlicher und abgewogener Beitrag zur Geschichte des Zölibats und zur gegenwärtigen Diskussion.

K. Ganzer, Trier

Hagemann, Wilfried: Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus. Trier: Paulinus-Verlag 1970. XXXI, 236 S. Trierer Theologische Studien Bd. 23, kt. 48,—, DM.

Vorliegende Arbeit, die einen bedeutenden Beitrag zum Thema: Schrift und Kirchenväter, darstellt, zeichnet sich durch eine ausgezeichnete Gliederung des Stoffes aus, wobei vor allem auf den Teil: Des Hieronymus' Theologie der Heiligen Schrift, verwiesen sei, der die Themen: Die „Sakramentalität“ der Heiligen Schrift, die Heilige Schrift und die Eucharistie, die Bedeutung des Buchstabens in der Schriftauslegung umfaßt. Sehr realistisch klingen die Worte des Kirchenvaters vom Essen der Schrift, in der sich uns Christus als das „Brot des Himmels“ schenkt, aber der Verfasser bemerkt zur Fülle diesbezüglicher Aussagen: „Keineswegs will er mit dieser Auslegung einem symbolischen Eucharistieverständnis das Wort reden. Die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament ist ja die Voraussetzung für seine Analogie. Deshalb wird hier noch stärker als vorher die Wirklichkeit des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie betont“ (181).

E. Sauser, Trier

Helnen, Ernst: Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland. 1. Band: Dokumente des politischen Katholizismus von seinen Anfängen bis 1867. — Paderborn: Verlag F. Schöningh. 1969. 164 S. Kart. 7,80 DM.

Der vorliegende Band befaßt sich mit einem schwierigen Abschnitt in der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche, dem Kampf des deutschen Katholizismus gegen die staatskirchliche Bevormundung im 19. Jahrhundert bis zum Jahre 1867. Das erste Kapitel handelt von der Kontinuität des Staatskirchentums vom alten Reich zu den Einzelstaaten, das zweite von der Entstehung des politischen Katholizismus, während das dritte Kapitel Wege und Ziele katholischer Parteibildung von 1848 bis 1867 aufzeigen möchte. In den



einzelnen Kapiteln wird ein Überblick über das jeweilige Thema geboten und eine Reihe von einschlägigen Quellentexten abgedruckt. Die Zusammenstellung von Quellen ist natürlich immer Ermessenssache. Die Sammlung bietet eine wertvolle Hilfe für das private Studium und für Seminarübungen.

K. Ganzer, Trier

Howe, Günter: Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien. — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag. 1970. 372 S. Leinen 26,— DM.

Der Verfasser befaßt sich mit Themen, die im Grenzgebiet zwischen Theologie und Atomphysik liegen. Es geht also um „die Zusammengehörigkeit der Wirklichkeiten, die in unserer traditionellen Sprache Gott und Natur genannt werden“, wie C. F. von Weizsäcker im Geleitwort schreibt (8).

Neben den dominant sozial-ethisch konzipierten Abhandlungen über „Technik und Freiheit“ (188—206) und über „Wissenschaftlicher Fortschritt als Frage der Ethik“ (230—235) sind vornehmlich Howes Ausführungen zu „Kriegsverhütung und Friedensstrukturen“ (270—315) von eminent aktuellem Interesse. Sie weisen ihn als Protagonisten der geisteswissenschaftlich orientierten Friedensforschung aus. In deren Kontext bewegen sich denn auch die meisten Darlegungen des Autors, der hier — in Zusammenschau von Theorie und Praxis — weitausholende Prolegomena zur Friedensthematik entfaltet.

M. Rock, Mainz

Klostermann, Ferdinand: Priester für morgen. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag 1970, 608 S.

In den letzten Jahren ist sehr viel über eine theoretische und praktische Erneuerung des priesterlichen Lebensbildes gesprochen worden. Man kann nicht sagen, es sei zu viel gesprochen worden — aber es hat den Anschein, als wäre jetzt der Zeitpunkt gekommen, einmal einen Strich unter all das Gesagte zu ziehen, um zu sehen, welcher Reichtum an Erkenntnissen zusammengetragen wurde. Eine solche notwendige Bilanz zieht vorliegendes Werk des Wiener Pastoraltheologen.

Die Hauptkapitel behandeln die Themen: Die Bewegung der „Geistlichen Berufe“, Situation und Ursachen — „Entideologisierung“ des Priesterberufes und der Priesterberufung — Priesterbild und Priesterbildung — Überlegungen zur Reform der theologischen Studien — Die pastorale Ausbildung der Presbyter nach dem Zweiten Vatikanum — Neue Modelle der Priesterbildung. — Neben diesen Aussagen sind vor allem die pastoraltheologisch relevanten Fragen mit großer Sachkenntnis angegangen, wobei besonders der „Pastorale Charakter der geistlichen Ausbildung“ (331) eingehend behandelt wird. Kurzum: Ein Handbuch ersten Ranges zum Thema: Priester, das manche Diskussion wohltuend weiterführen, und manche, ebenso wohltuend, zunächst einmal beenden wird. E. Sauser, Trier

Kottje, Raymund: Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie. — Trier: Paulinus-Verlag 1970. 120 S. Kart. 10,80 DM.

Mit vorliegender Studie, die Kottje herausgab und dazu eine 3 Seiten umfassende, in der Kürze viel aussagende Einleitung schrieb, melden sich die Gelehrten E. Iserloh, H. Jedin, N. Brox, H. Lutz und P. Stockmeier zu Wort. — Es gilt, den „Ort“ der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin näher zu umschreiben, wobei das Wort Kottjes in der Einleitung den Leser um so interessierter weiterlesen läßt: „Die Mitarbeiter haben den Inhalt ihrer Beiträge nicht miteinander abgesprochen. Es ist auch nicht versucht worden, unverkennbare Unterschiede in einzelnen Auffassungen und in der Argumentation zu vertuschen oder zu beseitigen. Im Gegenteil, sie dürften im Interesse der Diskussion begrüßenswert sein. Gemeinsam aber ist allen an diesem Band Beteiligten die Überzeugung, daß Kirchengeschichte historische Theologie und damit von ihrem Wesen her und nicht aufgrund des Herkommens eine theologische Disziplin ist“ (8 f.). E. Sauser, Trier

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Confessio philosophi*. Ein Dialog. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Otto Saame. (Quellen der Philosophie, 4) Frankfurt/M., Klostermann, 1967. 226 S.

Diese kritische Edition der „*Confessio*“ des jungen Leibniz, die er im Jahre 1673 als Siebenundzwanzigjähriger niederschrieb, enthält die erste deutsche Übersetzung und einen gediegenen Kommentar, für dessen Gestaltung O. Saame über die 1915 in Rußland von Jagodinsky bearbeitete Ausgabe und über die Ausgabe von Belaval (Paris 1961) auf die zwei Hannoveraner Manuskripte (Leibniz-Nachlaß der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover, Ms A um 1673; Ms B um 1678) zurückgreift. Die „*Confessio*“ behandelt in

Dialogform das klassische Problem Leibniz', ob diese Welt die beste aller Welten sei und die damit verbundenen Fragen nach dem Bösen, der Güte Gottes und der Freiheit des menschlichen Willens. Die Argumentation, die Leibniz entwickelt, besticht durch die Transparenz der Gedankenführung und die Einheit von philosophischer und theologischer Reflexion, die am Ende des Werkes in der „Ehrfurcht von der hlg. Schrift“ (133) und in der Bejahung der „Harmonie von Glauben und Vernunft (fidei rationalis harmonia“ S. 132) ausklingt. Die Gestaltung des Textes durch O. Saame erleichtert durch klare Gliederung und präzise, dabei nicht erdrückende Hinweise auf Genese und Gedankenwelt des Werkes das wissenschaftliche Verständnis der „Confessio“ für die Gegenwart und bietet so eine echte Bereicherung der Leibnizforschung. L. Berg, Mainz

Lortz, Joseph — Iserloh, Erwin: Kleine Reformationgeschichte. Ursachen — Verlauf — Geschichte. Herder-Bücherei Bd. 342/343, Freiburg 1969, 360 S., 4,95 DM.

Es kann nur begrüßt werden, daß der Verlag Herder diese „Kleine Reformationgeschichte“ in seine Taschenbuch-Reihe aufnahm. Damit ist jedem Interessenten die Möglichkeit gegeben, preiswert zu einer hervorragenden Darstellung der Geschichte der Reformation zu kommen.

Der geographische Rahmen dieses Werkes umfaßt ganz Europa. Der chronologische Schwerpunkt liegt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, vom Ausbruch der Reformation bis zum Religionsfrieden von Augsburg 1555. Als besonders gelungen kann bezeichnet werden, daß es die Verf. verstehen, in den zeitlichen Ablauf glänzende Beschreibungen der am Reformationsgeschehen beteiligten Personen zu flechten und darzulegen, wie stark einerseits die theologischen Gegensätze und Diskussionen den historischen Ablauf beeinflussen, andererseits politische Aspekte die allmählich sich entfaltende Konfessionalisierung mitbestimmen. Ein breiter Raum wird dem theologischen Anliegen Luthers beigemessen. Erfreulicherweise wurde nicht übersehen, auch dem Taschenbuch ein gutes und klar geordnetes Literaturverzeichnis beizufügen.

Friedhelm Jürgensmeier, Mainz

Maaß, Ferdinand: Der Frühjosephinismus. — Wien—München: Herold-Verlag. 1969, 128 S. Leinen 15,80 DM.

Der Autor ist bekannt durch sein fünfbandiges Quellenwerk (mit Kommentar) zur Geschichte des Josephinismus in Österreich. In der vorliegenden Arbeit möchte Maaß die Erkenntnis des ersten Bandes seines Josephinismuswerkes ergänzen und teilweise berichtigen. Während er früher die Hauptverantwortung für die Entstehung des sogen. Josephinismus dem Fürsten Kaunitz-Rittberg zugeschrieben hat, sieht Maaß jetzt in der Kaiserin Maria Theresia selbst die Initiatorin dieses staatskirchlichen Konzepts. Den Beweis dafür liefert die Politik der Kaiserin den Klöstern gegenüber, insbesondere die Heranziehung der Orden zu finanziellen Leistungen, wobei die Herrscherin bei ihren Mitarbeitern und Ratgebern zuweilen auf Widerstand stieß. Der Autor kann in der Tat darten, daß Maria Theresia eine bedeutende Rolle bei den sogen. josephinischen Maßnahmen zukommt. Allerdings bleibt auch bei der Lektüre dieses Werkes der Eindruck bestehen, daß Maaß die Kirchenpolitik der Kaiserin von zu einseitigen Prämissen her beurteilt.

K. Ganzer, Trier

Rengstorff, Karl-Heinrich und v. Kortzfleisch, Siegfried: Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. II. Stuttgart: Ernst Klett-Verlag. 1970. 745 S. Leinen 72,— DM.

In rascher Folge erschien vorliegender 2. Band eines Werkes, das sich als ein „Arbeitsbuch für nachdenkliche Leser“ (714) verstanden wissen will. „Das Handbuch“ — so meinen die Herausgeber — „möchte einen Anfang setzen und einen Weg markieren, aber gerade nicht etwas Abschließendes sein. Herausgeber und Mitarbeiter hoffen, daß von ihrer Arbeit als Sammler und Interpreten Anregungen ausgehen, die über Einzeluntersuchungen an zahlreichen Stellen zu tieferen Einsichten und gerechteren Urteilen führen“ (712). — Zum Unterschied vom 1. Band tritt hier eine „wesentlich differenziertere Einteilung des mehr und mehr anschwellenden Stoffs nach konfessionellen Räumen, geistesgeschichtlichen Strömungen und Nationen“ (706) hervor, wobei die Einzeluntersuchungen folgende Themen behandeln: Spätbarock und frühe Aufklärung, das Zeitalter des Philosemitismus (W. Philipp), Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (M. Schmidt, K. H. Rengstorff, W. Dantine), Katholizismus zwischen 1580 und 1848 (W. P. Eckert), Protestantismus nach 1848 (Fr.-H. Philipp), Katholizismus nach 1848 (R. Lill, Sorlin, U. Hausteil), der Österreichisch-Ungarische Raum (E. Weinzierl, U.

Trinks, A. Scheiber, L. M. Pakozdy), Juden und Christen in Rumänien (S. v. Kortz-fleisch), Russische Christenheit und Ostjudentum (P. Hauptmann), Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert (H. Tramer). — Daran schließt sich ein ausführliches Nachwort der Herausgeber und ein Personen- wie Ortsregister. — Von den Einzelbeiträgen, die alle sehr wichtige Erkenntnisse und Anregungen bringen, sei besonders der über das Verhältnis der deutschen Katholiken und Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers hervorgehoben. — Für die Zeit von 1870–1910 kann von einer „Ambivalenz der katholischen Haltung“ (392) gesprochen werden: Einerseits hatte die Verbindung zahlreicher Juden mit dem kulturkämpferischen Liberalismus bei Katholiken eine „undifferenzierte Gegnerschaft“ (392) zur Folge. Dazu kam die Abneigung der Katholiken gegen den wirtschaftlichen Liberalismus, für den man besonders die Juden verantwortlich machte. Man kann von einem „sozialen Antisemitismus“ (392) sprechen. — Andererseits warnten führende politische Vertreter der deutschen Katholiken vor einem Rassenantisemitismus, gegen den vor allem die Stellung der Juden im Hellsplane Gottes und eine „kosmopolitische Hemmung gegen den mit dem radikalen Antisemitismus wesentlich verbundenen Nationalismus“ (393) wirksam wurden. — Für die Zeit der Weimarer Republik (1918–1933) sind zahlreiche Stellungnahmen zu diesem ganzen Fragenkomplex zu verzeichnen, wozu festgestellt wird: „Die Haltung der Amtskirche, die weiterhin den rassistischen Antisemitismus verwarf, den sozialen hingegen zumindest tolerierte, ließ der Diskussion etlichen Spielraum“ (394). — Sehr aufschlußreich erscheinen in diesem Abschnitt die Darlegungen über die Stellung der Zentrumspartei, der Bayerischen Volkspartei, einiger antisemitischer Theologen wie bedeutender Theologen und Publizisten in ihrer Ablehnung des Antisemitismus. Man liest hier Namen wie E. Schlund, M. Faulhaber, Fr. Murawski, E. Przywara, A. Mager und E. Krebs, wobei noch zu vermerken ist, daß es sich dabei nicht um „bloße Einzelgänger“ (408) handelt. — Von großer Bedeutung war hier vor allem E. Peterson, dessen „überzeugendste Absage an die Wurzel des Antisemitismus, die der deutsche Katholizismus im Jahre der Machtergreifung Hitlers hervorbrachte“ (410), in einer Schrift über das Mysterium der Kirche aus Juden und Heiden nach Römer 9–11 vorgestellt wurde. — Trotzdem kam der dadurch bewirkte Umdenkungsprozeß zugunsten der Juden nicht so recht in Schwung. Als dann Hitlers Siege die Rechtskatholiken ermutigten und eine kurze Zeit nationalsozialistisch-katholische Koexistenz heraufzog, verurteilten zwar die Bischöfe weiter den Rassenantisemitismus, aber es meldete sich eine Anzahl namhafter Theologen und Wissenschaftler, die an eine weitgehende Gemeinsamkeit zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus glaubten. Man staunt, daß hier Namen wie K. Adam und M. Schmaus einmal auf eine andere Weise in die Geschichte eingegangen sind (411). — Kurzum: Man findet in dem eben abgeschlossenen Handbuch sehr viele Quellen verarbeitet. Aber es dürften in der kommenden Zeit noch weitere Quellen erschlossen werden können, so daß vorliegende Publikation sicher nicht als abgeschlossen betrachtet werden darf. E. Sauser, Trier

J. Scharrer, E. Löcher: Theologische Brennpunkte. Bd. 25 Kontakte oder Konflikte? Seelsorge vor der Entscheidung. Bergen-Enkheim: Verl. Gerh. Kaffke. 1970. 110 S. Kart. 9,80 DM.

Die Formulierung des Titels dieses Bandes weckt zunächst Erwartungen, die nicht erfüllt werden (können), weil die Verfasser keine thematische Erörterung der Begriffe Kontakt und Konflikt bieten, welche heute viel diskutierter Gegenstand der Sozial- und Humanwissenschaften sind. Vorliegende Ausführungen paraphrasieren vielmehr die Frage, wie kirchliche Öffentlichkeitsarbeit zu organisieren ist, damit sie bei den modernen Menschen „ankommt“. Soll dies gelingen, dann „müssen von der Kirche die kommunikativen Impulse ausgehen“ (19). Dem Leser drängt sich aber die Frage auf: welches sind denn die individualpsychologischen und soziologischen Voraussetzungen von Kommunikation? Was heißt „dienende Partnerschaft“ (ebd.)? Was nützen Bereitschaft zur praktischen Tat, was Religions-Demoskopie, wenn es für die anstehenden Fragen keine ausgewiesene, abgesicherte Theorie gibt, an der das Handeln ansetzen kann (vgl. 22)? Kommunikation ist auch mehr als Dialog (vgl. 47 f.).

Die hier aufscheinenden Zusammenhänge sind zu kompliziert und zu gewichtig als daß sie auf 66 Seiten befriedigend abgehandelt werden könnten. Es wäre zu begrüßen, wenn die in der Thematik probaten Autoren den Phänomenen Kontakt und Konflikt monografisch nachgingen ohne auf periphere Fragen (vgl. Kap. II, III) abzugleiten. Vorliegende Darlegungen bilden dafür ein bestgeeignetes, religionssoziologisch tragfähiges Koordinatensystem. M. Rock, Mainz

# Benziger

Eine Auswahl

Herbst 71

## Hans Küng Wozu Priester? Eine Hilfe

Auf die Frage „Wozu Priester“ versucht der Tübinger Theologe Hans Küng eine grundsätzliche und konkrete Antwort zu geben, mit der sich im Dienst der Kirchenleitung heute ehrlich leben läßt: als Vikar, Pfarrer oder Bischof. Niemand wird sagen können, dieses Buch sei destruktiv, auch wenn es mit Kompromissen und traditionellen Vorstellungen aufräumt.

Ca. 100 Seiten, kart. ca. 7.— DM. ISBN 3 545 22065 6.

## Leslie Dewart Die Grundlagen des Glaubens

Band 2: Systematische Synthese.

(Band 1: Historische Analyse, ist bereits erschienen.)

Im ersten Band hat Dewart von der Krise der Grundlagen des Glaubens gesprochen. In dem vorliegenden Band zeigt er Wege in die Zukunft. Die philosophischen Grundlagen eines Glaubens in unserer Zeit sind für ihn darum eine Erkenntnislehre, in der die Erfahrung ernst genommen wird, und eine Seinslehre, die zwischen Sein und Wirklichkeit zu unterscheiden weiß.

Ca. 240 Seiten, geb. ca. 19.80 DM. ISBN 3 545 24029 0.

## H. von Mallinckrodt Sozialität und Verstehen

Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram.

Die vorliegende Arbeit ist nicht nur einem Exponenten einer lange vergessenen und heute neuentdeckten Theologengeneration gewidmet, sie bietet vielmehr einen Beitrag zur Diskussion der Modelle einer theologischen Hermeneutik „ohne Kirche“.

Ca. 240 Seiten, kart. ca. 19.80 DM. ISBN 3 545 22063 X.

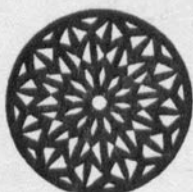
## Benziger Verlag Köln

---



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

„HERDER“ hat Ihnen dieser Tage  
seine

## religiös-theologischen Novitäten

vorgestellt. — Wir halten diese  
Titel für Sie vorrätig. — Bitte  
bestellen Sie bei uns Ihren  
Bedarf.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

**5550 Bernkastel-Kues/Mosel**

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRIEDRICH GRÜTTERS

## Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grüters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier

Ernst Bloch: Träume vom besseren Leben —  
Hoffnung und Utopie

Josef Schmitz, Mainz

Kirche für die Welt — Zum Verständnis  
der Kirche und ihres Dienstes heute

Balthasar Fischer, Trier

„Gebete zum Herrn des Himmels“

Knut Walf, München

Die Wählbarkeitsbestimmungen  
in den Wahlordnungen der Pfarrgemeinderäte

Neue theologische Literatur

Altes Testament — Neues Testament

Heft 6  
November / Dezember 1971  
80. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 28,— DM, Einzelheft 5,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

---

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages **Ferdinand Schöningh, Paderborn**, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prof. Dr. Klaus Kremer, 55 Trier-Euren, Hermannstraße 26

Prof. Dr. Josef Schmitz, 65 Mainz, Saarstraße 21

Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbachstraße 17

Dr. Knut Walf, 805 Freising, Domberg 27

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar

## E. Bloch: Träume vom besseren Leben – Hoffnung und Utopie

Von Prof. Dr. Klaus K r e m e r, Trier

„Wie reich wurde allzeit davon geträumt, vom besseren Leben geträumt, das möglich wäre. Das Leben aller Menschen ist von Tagträumen durchzogen, darin ist ein Teil lediglich schale, auch entnervende Flucht, auch Beute für Betrüger, aber ein anderer Teil reizt auf, läßt mit dem schlecht Vorhandenen sich nicht abfinden, läßt eben nicht entsagen. Dieser andere Teil hat das Hoffen im Kern, und er ist lehrbar. Er kann aus dem ungeregelten Tagtraum wie aus dessen schlaum Mißbrauch herausgeholt werden, ist ohne Dunst aktivierbar. Kein Mensch lebte je ohne Tagträume, es kommt aber darauf an, sie immer weiter zu kennen und dadurch unbetrüglich, hilfreich, aufs Rechte gezielt zu halten. Möchten die Tagträume noch voller werden, denn das bedeutet, daß sie sich genau um den nüchternen Blick bereichern; nicht im Sinn der Verstockung, sondern des Hellwerdens. Nicht im Sinn des bloß betrachtenden Verstands, der die Dinge nimmt, wie sie gerade sind und stehen, sondern des beteiligten, der sie nimmt, wie sie gehen, also auch besser gehen können“ (PrH 1 f.)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Blochs Werk „Das Prinzip Hoffnung“ wird unter der Abkürzung PrH und nach der „Wissenschaftlichen Sonderausgabe des Suhrkamp Verlages“ (Ffm. 1969) zitiert. Aus der Literatur zu Bloch seien hervorgehoben: H. H. Holz, Der Philosoph E. Bloch und sein Werk „Das Prinzip Hoffnung“: Sinn und Form 7/3 (1955) 415–447. Ders., Logos spermatikos. Zur Philosophie E. Blochs (Ffm. 1965). Ders., E. Bloch, Auswahl aus seinen Schriften (Ffm. 1967). — R. O. Gropp, E. Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie (Berlin Ost 1957). Mit vielen Beiträgen. — M. Buhr, Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie E. Blochs. Dtsche Zeitschrift für Philosophie 6/4 (1958) 576 ff. Ders., Kritische Bemerkungen zu E. Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“. Dtsche Zeitschrift für Philosophie 8/4 (1960) 365 ff. — J. Moltmann, E. Bloch: Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum Prinzip Hoffnung: Kirche in der Zeit 15/8 (1960) 291 ff. Ders., Das „Prinzip Hoffnung“ und die christliche Zuversicht. Kritische Bemerkungen zu E. Blochs Religionskritik: Evangelische Theologie 22 (1963) 537 ff. Ders., Theologie der Hoffnung (München 1965). — F. Heer, Offener Humanismus (Stuttgart 1962). — H. G. Bütow, Philosophie und Gesellschaft im Denken E. Blochs (Berlin 1963). — W. D. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch (Hamburg 1963). — J. Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Neuwied 1963) S. 336 ff. — E. Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk. Hrsg. v. S. Unseld (Ffm. 1965). S. 404 ff. Literaturangaben. — E. R. v. Diersburg, Zur Ontologie und Logik offener Systeme. E. Bloch vor dem Gesetz der Tradition (Hamburg 1967). — Über E. Bloch. Mit Beiträgen von Walser,



Mit diesen Worten leitet E. Bloch sein wohl bekanntestes Werk: „Das Prinzip Hoffnung“ ein. Thema dieses aus fünf Teilen bestehenden und insgesamt 1657 Seiten zählenden Werkes sind nach Blochs eigener Aussage im Vorwort „die Träume vom besseren Leben“, das „Hoffen über den gewordenen Tag hinaus“ (PrH 9).

Träume vom besseren Leben — eine doppelte Thematik klingt hier an, die des Traumes und die vom Inhalt des geträumten besseren Lebens. Das mögen zugleich die zwei Themenkreise sein, mit denen dieser Aufsatz sich befassen möchte: Blochs Begriff vom Traum, wozu die Vorstellungsinhalte Utopie und Hoffnung gehören (Kap. 1), und: Was ist inhaltlich unter dem Begriff des besseren Lebens verstanden (Kap. 2)? Zunächst jedoch ein paar Angaben zu Leben und Persönlichkeit von E. Bloch.

E. Bloch ist 1885 in Ludwigshafen am Rhein als Sohn eines bayerischen Staatsbeamten geboren. Er studierte in München und Heidelberg Philosophie, Philologie und Physik, promovierte 1908 in Würzburg mit einer Arbeit über H. Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie und lebte fortan in den verschiedensten europäischen Städten als Privatgelehrter, bis er 1938 in die USA emigrierte. Ein Ruf an die Leipziger Karl-Marx-Universität führte ihn 1949 nach Deutschland zurück. Acht Jahre später zwangsemigriert und mit einem Publikationsverbot belegt, übersiedelte er 1961 nach Tübingen, dessen Universität ihm einen Lehrauftrag angeboten hatte. Zu seinen Hauptwerken zählen neben dem im amerikanischen Exil entstandenen „Prinzip Hoffnung“ die Schriften: „Spuren“ (1930), „Geist der Utopie“ (1918), „Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel“ (1951), „Avicenna und die Aristotelische Linke“ (1952), „Atheismus im Christentum“ (1968) und andere. Bloch ist ein bedeutender Anreger für die moderne Literatur, insbesondere durch die Parabeln „Spuren“. 1967 wurde er mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels ausgezeichnet.

## **I. Blochs Idee von Traum, Hoffnung und Utopie**

### **1. Unterscheidung von Tag- und Nachttraum**

Die erste entscheidende Arbeit, vor die Bloch sich gestellt sieht, ist eine klare Abgrenzung des Tag- beziehungsweise Wachtraumes vom Nachttraum. Die Tagphantasie als originären Zustand auszuzeichnen, hatte die bisherige Psychologie so gut wie unterlassen. Die Psychoanalyse S. Freuds, mit dem Bloch sich, ebenso wie mit C. G. Jung und A. Adler, sehr intensiv auseinandersetzt, wertet die Tagträume den

---

Frenzel, Moltmann, Habermas, Vilmar, Fetscher und Maihofer (Ffm. 1968). S. 133 ff. Literaturangaben. — R. D a m u s, E. Bloch, Hoffnung als Prinzip — Prinzip ohne Hoffnung (Meisenheim am Glan 1971).

Nachträumen völlig gleich, sieht in ihnen lediglich anfangende Nachträume (PrH 97). Dagegen Bloch: „Doch eben, die Menschen träumen nicht nur nachts, durchaus nicht. Auch der Tag hat dämmernde Ränder, auch dort sättigen sich Wünsche. Anders als der nächtliche Traum zeichnet der des Tages frei wählbare und wiederholbare Gestalten in die Luft, er kann schwärmen und faseln, aber auch sinnieren und planen. Er hängt auf müßige Weise (sie kann jedoch der Muse und der Minerva nahe verwandt werden) Gedanken nach, politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen. Der Tagtraum kann Einfälle liefern, die nicht nach Deutung, sondern nach Verarbeitung verlangen, er baut Luftschlösser auch als Planbilder und nicht immer nur fiktive. Sogar noch in der Karikatur hat der Träumerische ein anderes Gesicht als der Träumende: er ist dann Hans-guck-in-die-Luft, also keineswegs der Nachtschläfer mit geschlossenen Augen. Einsame Spaziergänge oder schwärmerisches Jugendsgespräch mit einem Freund oder die sogenannte blaue Stunde zwischen Tag und Dunkel sind für die Wachträumerei besonders geeignet“ (PrH 96).

Im einzelnen macht Bloch, ohne das mögliche Ineinander von Tag- und Nachträumen zu übersehen (PrH 111—116), gegen die Ineinssetzung von Tag- und Nachtraum geltend: 1) Im Gegensatz zum Nachträumer, der von seinen Bildern verschleppt und überwältigt wird, behält der Tagträumer den Traum in seiner Macht. Das Ich startet eine Fahrt ins Blaue, stellt sie ein, wann es will. „Auch wird das wache Traumhaus mit lauter selbstgewählten Vorstellungen eingerichtet, während der Einschlafende nie weiß, was ihn hinter der Schwelle zum Unterbewußtsein erwartet“ (PrH 98 f.). 2) Das Ich im Wachtraum ist lange nicht so geschwächt wie im Nachtraum, trotz der Entspannung, die auch hier statthat. Und zwar derart, daß sogar die Drogen verschieden sind, die künstlich die beiden Genera Traum hervorrufen: das Opium erscheint dem Nachtraum zugeordnet, das Haschisch dem in Freiheit schweifenden, schwärmenden Tagtraum (PrH 99). 3) „Das Ich des wachen Traumes mag so weit werden, daß es andere mit vertritt. . . . Der Schläfer ist mit seinen Schätzen allein, das Ego des Schwärmers kann sich auf andere beziehen“, ist also nicht mehr introvertiert oder nur auf seine nächste Umgebung bezogen, sondern will öffentlich verbessern (PrH 102 f.). 4) Der Tagtraum lehnt es ab, fiktiv satt zu werden oder auch nur Wünsche zu vergeistigen. „Die Tagphantasie startet wie der Nachtraum mit Wünschen, aber führt sie radikal zu Ende, will an den Erfüllungsort“ (PrH 107). „Der Tages-Wunschtraum bedarf keiner Ausgrabung und Deutung, sondern der Berichtigung und, sofern er dazu fähig ist, der Konkretion. Kurz, er hat zwar so wenig wie der Nachtraum von Haus aus ein Maß, doch er hat, zum Unterschied vom Nachtpuk, ein Ziel und macht sich zu ihm nach vorwärts heraus“ (PrH 111).

## 2. Tagträume — zweifacher Art

Es gilt jedoch nicht nur den Traum in seiner Ursprünglichkeit zu sehen und gegen den Nachtraum abzugrenzen, sondern auch innerhalb der Tagträume ist eine Scheidung vorzunehmen. Träume können den natürlichen Gang der Ereignisse überholen, oder sie können ganz auf Abwege geraten, auf Wege, die der natürliche Gang der Ereignisse nie beschreiten kann. „Im ersten Fall ist das Träumen ganz unschädlich, es kann sogar die Tatkraft des arbeitenden Menschen fördern und stärken... Solche Träume haben nichts an sich, was die Schaffenskraft beeinträchtigt oder lähmt. Sogar ganz im Gegenteil. Wäre der Mensch aller Fähigkeiten baren, in dieser Weise zu träumen, könnte er nicht dann und wann vorseilen, um in seiner Phantasie als einheitliches und vollendetes Bild das Werk zu erblicken, das eben erst unter seinen Händen zu entstehen beginnt, dann kann ich mir absolut nicht vorstellen, welcher Beweggrund den Menschen zwingen würde, weitläufige und anstrengende Arbeiten auf dem Gebiet der Kunst, der Wissenschaft und des praktischen Lebens in Angriff zu nehmen und zu Ende zu führen“ (PrH 9)<sup>2</sup>. Tagträume dieser Art sehen daher nicht vom Wirklichen weg, sondern konträr in seinen Fortgang, in seinen Horizont hinein, wodurch Menschen am Mut und an der Hoffnung erhalten werden (PrH 85; vgl. 1, 111). Im zweiten Fall ist das Tagträumen schale, entnervende Flucht, auch Beute für Betrüger (PrH 1), stellt im Grunde genommen Wirklichkeitsflucht dar, verknüpft mit Billigung und Unterstützung des bestehenden Zustands. Exemplarisch dafür seien die Vertröstungen aufs bessere Jenseits (PrH 85). Wie ganz anders sei das bei den Tagträumen der ersteren Art. Was hier an Überschreitung des Gegebenen sich zuträgt, „bezeichnet demgemäß auch psychologisch kein Verdrängtes, kein aus bereits vorhanden gewesenem Bewußtsein lediglich Abgesunkenes, auch keinen atavistischen Zustand, der aus Menschen der Urzeit lediglich übriggeblieben ist oder durchbricht. Der Überschreitende bezieht keinen Bodenschacht unterhalb des vorhandenen Bewußtseins, mit einzigem Ausgang entweder in die bekannte Tagwelt von heute, wie bei Freud, oder in ein romantisierendes Diluvium, wie bei C. G. Jung-Klages. Was dem Selbsterweiterungstrieb nach vorwärts vorschwebt, ist vielmehr, wie zu zeigen sein wird, ein Noch-Nicht-Bewußtes, ein in der Vergangenheit nie bewußt und nie vorhanden Gewesenes, mithin selber eine Dämmerung nach vorwärts, ins Neue“ (PrH 85 f.). Damit berühren wir einen dritten Punkt, nämlich Blochs Distanzierung in einigen sehr grundlegenden Anschauungen von der Psychoanalytik, vornehmlich Freudscher und Jungscher Ausprägung.

---

<sup>2</sup> Aus Lenin, Ausgewählte Werke in 2 Bänden. Bd. I (Berlin 1955) 315.

### 3. Nicht-Mehr-Bewußtes — Noch-Nicht-Bewußtes (Blochs Auseinandersetzung mit den Psychoanalytikern)

a) In der Beantwortung der Frage nach dem Grundtrieb des Menschen geht Bloch prinzipiell andere Wege als die Psychoanalyse. Sein Ergebnis: Der erste und stärkste Trieb im Menschen, der grundlegende Trieb oder Grundtrieb, ist nicht der geschlechtliche — so Freud, auch nicht der Wille zur Macht — so Adler, und auch nicht der Rauschtrieb bzw. eine dionysisch allgemeine Libido, an der Sexus wie Wille zur Macht nur einen Teil ausmachen — so C. G. Jung (PrH 55—71), sondern der Selbsterhaltungstrieb mit dem Hunger als sinnfälligstem Ausdruck (PrH 74; vgl. 71 f., 73, 76 f., 84, 356—360). „Denn ein Mensch ohne Nahrung“, erklärt Bloch, „kommt um, während sich ohne Liebesgenuß immerhin eine Weile leben läßt. Erst recht läßt sich ohne Befriedigung des Machttriebes leben, erst recht ohne Rückkehr ins Unbewußte fünfhunderttausendjähriger Vorfahren... Der Magen ist die erste Lampe, auf die Öl gegossen werden muß. Sein Sehnen ist genau, sein Trieb so unvermeidlich, daß er nicht einmal lange verdrängt werden kann“ (PrH 71 f.). Die Sorge, wie man Nahrung findet, stellt Bloch fest, blieb für Freud und seine Besucher die unbegründetste. Dieser Ausfall zeige, daß psychoanalytisch stets nur die besseren Leidenden behandelt worden sind und werden (PrH 72). Der Selbsterhaltungstrieb wird hier wie ein Hinzugekommener behandelt, „wie ein *acte accessoire* gegenüber dem Allestreiber Eros. Ersichtlich gibt es aber keine erotische Geschichtsauffassung an Stelle der ökonomischen, keine Welterklärung aus Libido und ihren Entstellungen statt aus Wirtschaft und ihren Überbauten“ (PrH 73 f.). Der Hunger wird darum zur Produktionskraft an der immer wieder aufbrechenden Front einer unfertigen Welt (360).

b) Blochs Kritik sodann an der Freudschen Traumkonzeption wurde bereits kurz umrissen. Ohne Freuds bleibender Leistung auf diesem Gebiet, wonach der Traum nicht nur Schlafschutz, sondern vor allem halluzinierte Wunscherfüllung darstellt (PrH 87 f.), die Anerkennung zu versagen, wird dessen Gleichsetzung von Tag- und Nachttraum einer scharfen Kritik unterzogen. Warum? Wir stoßen mit dieser Frage auf den positiven Entwurf Blochs, der gleichzeitig seine einschneidende Korrektur an Freud und C. G. Jung offenlegt.

c) Als große Entdeckung wird die Einsicht gefeiert, daß seelisches Leben nicht mit Bewußtsein zusammenfalle, sondern auch Unbewußtes einschließe. Die zwei Männer, die in der beginnenden Neuzeit sich hier einander gegenüberstehen, heißen Descartes und Leibniz. Descartes hatte alles seelische Leben mit Bewußtsein gleichgesetzt, Leibniz



dagegen war auf Grund des Gesetzes vom lückenlosen Weltzusammenhang (*lex continui*) auf die kleinsten Wahrnehmungen gestoßen, die wegen ihrer Schwäche zwar unmerklich oder unbewußt bleiben, aber vorhanden sind. Zitat Leibnizens: „Die unmerklichen Wahrnehmungen (*petites perceptions*) sind mit einem Wort in der Geisteslehre von ebenso großer Bedeutung, wie es die unmerklichen Körper in der Physik sind; und es ist gleich unvernünftig, die einen wie die anderen unter dem Vorwand, daß sie außerhalb des Bereichs unserer Sinne fallen, zu verwerfen“<sup>3</sup>. Wenn es auch nicht stimmt, daß Leibniz der Entdecker des Unbewußten ist, wie Bloch mit vielen anderen annimmt (PrH 150 f.) — das Unbewußte entdeckt und in aller Form notiert zu haben, ist das Verdienst des neuplatonischen Philosophen Plotin<sup>4</sup> —, so stellt es jedoch eine enorme Bereicherung unserer Kenntnis von der Seele dar, daß diese nicht in bloßem Bewußtsein aufgeht. Schieres Bewußtsein gilt nun nicht mehr als das Wesensmerkmal des menschlichen Geistes, sondern der scheinbar recht paradox klingende Begriff einer unbewußten seelischen Tätigkeit gehört dazu. Allerdings, der großen Entdeckung folgt bei weitem nicht das große Verständnis. „Unbewußtes ist“, wie Bloch mit Recht feststellt, „von seiner ersten Notierung ab als Unterbewußtes abgestempelt“ (PrH 151). Es ist als eines verstanden, das unterhalb des Bewußtseins liegt und aus diesem herabgesunken ist; das Unbewußte ist hier ausschließlich als Nicht-Mehr-Bewußtes verstanden (PrH 130). Das treffe bereits für Leibniz zu, erst recht jedoch für die Psychoanalytiker S. Freud und C. G. Jung. Dergestalt ist das Unbewußte bei Freud einzig das Vergessene (bei ihm das eigentlich Vorbewußte, das normalerweise ohne weiteres wieder Bewußtseinsfähige) oder das Verdrängte (bei ihm das eigentlich Unbewußte, das nicht ohne weiteres wieder Bewußtseinsfähige) (PrH 131). In aller wünschenswerten Eindeutigkeit verdichtete sich dann das Unbewußte zum bloß Unterbewußten bei Jung, der die Libido und ihre unbewußten Inhalte gänzlich auf Urzeitliches reduzierte. „Im Unbewußten sollen danach ausschließlich stammesgeschichtliche Urerinnerungen oder Urphantasien wohnen, fälschlich ‚Archetypen‘ genannt; auch alle Wunschbilder gehen in diese Nacht zurück, meinen lediglich Vorzeit. Jung hält die Nacht sogar für so bunt, daß das Bewußtsein vor ihr verbleicht“ (PrH 61 f.). Dementsprechend sehen Freud und Jung die Heilung des neurotischen Komplexes auch verschieden. Bei Freud ist der Kranke ans Unbewußte nur erinnert, damit

<sup>3</sup> Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Hrsg. v. C. Schaarschmidt. Philos. Bibliothek 69 (Leipzig 1904) 13.

<sup>4</sup> Vgl. H. R. Schwyzer, „Bewußt“ und „unbewußt“ bei Plotin: Les Sources de Plotin, in: *Entretiens sur l'antiquité classique* V (Genève 1960) 343—390, bes. 379.

er sich davon befreie; bei C. G. Jung aber wird er daran erinnert, damit er gänzlich ins Unbewußte hinabtauche, und zwar in immer tiefer liegende, immer tiefer zurückliegende Schichten (PrH 67 f.). Denn die Neurose besonders der modernen, allzu zivilisierten und bewußten Menschen stammt nach Jung gerade daraus, daß die Menschen aus dem unbewußt Wachsenden, aus der Welt des „urtümlichen Fühlenden“ zu weit ausgetreten sind (PrH 65).

Für Freud jedoch wie für Jung gilt, daß ihr Unbewußtes nur Unterbewußtes enthält, nicht aus Progressionen, sondern aus Regressionen besteht. Das Bewußtwerden dieses Unbewußten macht nur Gewesenes kenntlich, enthält also nichts Neues (PrH 61). Gibt es aber — und hier liegt die große Einsicht Blochs (PrH 10) — außer dem Vorbewußten im Sinne des Freudschen Unbewußten, das ein Nicht-Mehr-Bewußtes meint, nicht auch noch das Vorbewußte im Sinn eines Noch-Nicht-Bewußten? Bloch kann auf den späteren Freud verweisen, der ja neben dem Unbewußten in Form des Vergessenen oder Verdrängten auf ein Unbewußtes im „Ich selbst“ stößt, das sich dem Schema der Verdrängung nicht mehr fügt und darum für Freud an Bedeutung verliert. Es ist aber damit jenes Vorbewußte gestreift, das überhaupt nicht in Freuds Konzept paßt, das Vorbewußte in der anderen Bedeutung, in dem kein Verdrängtes, sondern ein Heraufkommendes zu klären ist. Dies Unbewußte oder Vorbewußte im Sinne des Noch-Nicht-Bewußten blieb nach Bloch unnotiert. Seine Entdeckung zu Ende zu führen und sichtbar werden zu lassen, dazu hat Bloch sich in seinem geistigen Schaffen auf den Weg gemacht. „Das Noch-Nicht-Bewußte“, schreibt er, „ist zwar ebenso Vorbewußtes wie das Unbewußte der Verdrängtheit und Vergessenheit, es ist sogar in seiner Art ein ebenso schwieriges und Widerstand leistendes Unbewußtes wie das der Verdrängtheit. Aber ihm ist keinesfalls das heutige, manifeste Bewußtsein übergeordnet, sondern ein künftiges, erst heraufkommendes. Das Noch-Nicht-Bewußte ist so einzig das Vorbewußte des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen“ (PrH 131 f.). Um es an dem von Bloch öfters aufgegriffenen Zitat des 25jährigen Marx von 1843 zu verdeutlichen<sup>5</sup>: „Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.“

Wie sehr Nicht-Mehr-Bewußtes und Noch-Nicht-Bewußtes sich unterscheiden, zeigt die Art der Sperre, die sich beiderlei

---

<sup>5</sup> Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1964) 171.

Bewußtmachung in den Weg legt. Nach psychoanalytischer Lehre soll das Verdrängte „dadurch entstanden sein, daß sich ein Sträuben gegen das Bewußtwerden des ihm zugrunde liegenden seelischen Vorgangs oder Ereignisses erhoben hatte. So blieb oder wurde der Vorgang unbewußt, schickte nur noch ein neurotisches Symptom seiner ins Bewußtsein; dies Symptom aber gilt allemal als Anzeichen, daß ein Vorgang nicht zu Ende gelebt, daß er abgebrochen wurde, daß der Patient mit etwas in sich nicht fertig geworden ist. Und das gleiche Sträuben, das einen Menschen krank gemacht hat, widersetzt sich während der analytischen Kur von neuem dem Bemühen, Verdrängt-Unterbewußtes ins Bewußtsein zu heben; dies eben ist der Widerstand des Nicht-Mehr-Bewußten gegen sein Bewußtwerden. Kurz, ein deutlich vorhandener Wille fundiert hier den Widerstand; wird dieser Wille gebrochen, dann taucht das Vergessene angeblich ohne weiteres auf“. Vor allem: Kommt das Verdrängte trotzdem an den Tag, so ist es verjährtes altes Zeug, das nun erst recht vergessen, nämlich überwunden wird (PrH 145; vgl. auch 57, 59, 60 f.).

Dagegen zeigt der Widerstand gegen das Bewußtwerden im Gebiet des Noch-Nicht-Bewußten selten oder nie neurotische Züge. „Er zeigt sie nur dann, wenn im Produzierenwollen ein Mißverhältnis zwischen Kraft und Wille auftritt; dieses Mißverhältnis erzeugt allerdings, wie bekannt, eines der herbsten Leiden. Durchaus jedoch fehlt auch dann ein Sichsperrern im Erhellungswillen selbst, von der Art also, wie es im Subjekt bei der bloßen Hebung eines Verdrängten, also beim Marsch ins Nicht-Mehr-Bewußte, eintritt.“ „Die Psychologie des Produzierens selber aber weist keinerlei inneren Widerstand gegen die hier vorliegenden Erhellungsakte auf; vielmehr ist der zur Produktion gehörige und in ihr einheimische Widerstand überhaupt keiner im menschlichen Subjekt. Er steckt vielmehr in der vom Subjekt bearbeiteten Sache und wird von den spezifischen Mühen der Explikation nur gespiegelt. Er steckt im schwierigen Fahrwasser des Novum, in dem noch Ungestalten, jeder Gewohnheit Baren des neuen Materials. ... Aller Anfang ist in diesem Gebiet schwer, desto schwerer, weil eben das Neue, in das die produktive Pionierschaft geht, wesentlich auch eines der heraufkommenden Sache an und für sich ist... Leicht beieinander wohnen die Gedanken lediglich als Plan oder Skizze, aber ein Schritt weiter, und die konkrete Schwierigkeit des Werks beginnt... Daher, gar nichts Verdrängtes, sondern Schwierigkeit des Weges ist im Noch-Nicht-Bewußten, Noch-Nicht-Gewordenen dasjenige, was der Produktivität zu schaffen macht. Die Gründe hierfür liegen ausschließlich auf dem Terrain der Sache, als einem noch nicht abgeschlossenen, gar glatt arrondierten; kurz, es gibt eigene Hüter der oberen Schwelle, und sie liegen im Material“ (PrH 145 f.; vgl. auch 147 f., 148 f.).

Während dem Unterbewußten oder Nicht-Mehr-Bewußten der Nacht-

traum zugeordnet ist (PrH 128; vgl. 111, 130, 131, 181), bewegt sich der Tagtraum im Element des eigentlich Vorbewußten, also des Noch-Nicht-Bewußten, so daß von hier aus Blochs großes Interesse am Traum verständlich wird. Dem Noch-Nicht-Bewußten im Subjekt, das Bloch vor allem am Beispiel der geistigen Produktivität erläutert, aber auch an Jugend und Zeitwende (PrH 10, 132 ff.), entspricht ferner das riesige Reich des Noch-Nicht-Gewordenen im Objekt (4, 10, 12, 17, 158, 160, 278, 335, 346, 357, 359 f., 361 f.). Beide müssen übrigens zusammentreffen, wenn etwas wirklich Neues werden soll. Darin ist zutiefst Möglichkeit wie Notwendigkeit von Revolutionen, den „Geburtshelfern der künftigen Gesellschaft“ (PrH 286), begründet. Die Aktivierung des psychischen Faktors isoliert vom objekthaften des Noch-Nicht-Gewordenen führt zu dem üblen putschistischen Aktivismus an sich, der lossaust und dessen zu subjektiver Faktor die objektiv-ökonomische Gesetzmäßigkeit überschlagen zu können glaubt (PrH 168, 229, 301). Umgekehrt reicht aber auch der objektive Faktor allein nicht aus. Dieser „sozialdemokratische Automatismus“, als Aberglawe an eine Welt, die von selber gut wird, weil die objektiven Widersprüche angeblich allein ausreichen, um die von ihnen durchsetzte Welt zu revolutionieren, ist nicht minder schädlich (PrH 168, 229, 301). Erläutert am Genie bedeutet dies: „Die Zündungsgegend der Inspiration liegt in der *Z u s a m m e n k u n f t* einer spezifischen genialen, das heißt schöpferischen Anlage mit der Anlage einer Zeit, den spezifischen Inhalt zu liefern, der für die Aussage, Formung, Durchführung spruchreif geworden ist. Nicht nur die subjektiven, auch die objektiven Bedingungen zur Aussage eines Novum müssen also bereit sein, müssen reif sein, damit dieses Novum aus bloßer Inkubation zum Durchbruch und plötzlichen Durchblick seiner gelangen kann“ (PrH 139 f.; vgl. auch 141, 143, 160, 165, 168 f., 202, 227—230). Diese objektiven Bedingungen können nach der von Bloch geteilten materialistischen Geschichtsauffassung nur ökonomisch-sozialer Art sein (PrH 140, 229). Daher hätte Descartes' subjektiver Auftrag zum *Cogito ergo sum* ohne kapitalistischen Auftrag nie seine Inspiration gefunden, und ohne proletarischen Auftrag wäre die Erkenntnis der materialistischen Dialektik ein bloß brütendes *Aperçu* geblieben (140). In der gleichen Weise hätte das junge Genie Karl Marx den damals geschehenden Inspirationsdurchbruch seines Werks in völlig begriffener Übereinstimmung mit der gesellschaftlich-historischen Tendenz seiner Zeit erfahren (PrH 141). Abschließend: „Das Noch-Nicht-Bewußte insgesamt ist die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in einer Zeit und ihrer Welt, an der Front der Welt. Das Bewußtmachen des Noch-Nicht-Bewußten, das Gestalten des Noch-Nicht-Gewordenen ist nur in diesem Raum, als einem der konkreten Antizipation, nur in ihm steht der Vulkan der Produktivität und wirft sein Feuer“ (PrH 143).



#### 4. Hoffnung und Utopie

Nach diesen ein wenig weit ausholenden Darlegungen sind wir in die Lage versetzt, Blochs Idee von Hoffnung und Utopie, die sein gesamtes Werk auszeichnet und zugleich so anziehend macht, kurz herauszustellen.

a) Hoffnung, so beginnt Bloch mit ersten Beschreibungen noch mehr peripherer Natur, ist nicht ins Scheitern, sondern ins Gelingen verliebt (PrH 1, 126 f.), sie verhält sich nicht passiv wie das Fürchten, sondern geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen (1, 167), läßt mit dem schlecht Vorhandenen sich nicht abfinden (1), weil sie gleich der Unzufriedenheit dem Nein zum Mangel entspringt (3). Das Ineinander von Haben und Nicht-Haben macht ihr Wesen aus (6), und darum will sie „an keinem Ende nur so weit sein . . ., wie sie am Anfang schon war“ (234). Im Gegensatz zur Hoffnungslosigkeit, für Menschen das Unaushaltbarste (3), stellt sie den ernstesten Wohltäter des Menschengeschlechts dar. Im Vergleich zur Stimmung ist sie wenig wandelbar, sehr charakteristisch in ihrer Intention und vor allem, was weder der Stimmung noch auch den negativen Erwartungsaffekten zukommt, fähig zu logisch-konkreter Berichtigung und Schärfung (126). In Blochs neu entworfener Affektentafel, der nicht mehr die bekannten Einteilungsprinzipien der Affekte etwa in jähe und langsam reifende oder in asthenische und sthenische oder in Abwehr- und Zuwendungsaffekte zugrunde liegen (PrH 81 f.), sondern das Prinzip der gefüllten und Erwartungs-Affekte, nimmt sie den ersten Platz innerhalb der positiven Erwartungsaffekte ein (PrH 80—83, 85, 121—128), den grundlegenden negativen Erwartungsaffekt der Angst ersäufend (126 f.). „Hoffnung“, formuliert Bloch, „dieser Erwartungs-Gegenaffekt gegen Angst und Furcht, ist deshalb die menschlichste aller Gemütsbewegungen und nur Menschen zugänglich, sie ist zugleich auf den weitesten und den hellsten Horizont bezogen. Sie steht jenem Appetitus im Gemüt, den das Subjekt nicht nur hat, sondern aus dem es, als unerfülltes, noch wesentlich besteht“ (83 f.). „Gefahr und Glaube sind die Wahrheit der Hoffnung, dergestalt, daß beide in ihr versammelt sind und die Gefahr keine Furcht, der Glaube keinen trägen Quietismus in sich hat“ (127). Obzwar grundlegender positiver Erwartungsaffekt und deshalb letzthin das Paradiesische intendierend, versteht sie sich nicht nur als Gegenbegriff zur Furcht, sondern wesentlicher noch als Richtungsakt kognitiver Art, insofern als Gegensatz zur Erinnerung<sup>6</sup>, und darüber hinaus, so will Bloch sein Hoffnungsprinzip gedeutet wissen, nicht nur als Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern auch der objektiven Wirklichkeit. Sie meint also einen zutiefst subjektiven wie objektiven Inhalt der Welt (5), so daß Bloch von der „freundlichen“ beziehungsweise „Hoffnungs-Seite“

<sup>6</sup> PrH 10 f., 126, 163.

der, allerdings bei ihm richtig zu verstehenden, Materie sprechen kann (PrH 4, 165 f., 238 f., 241)<sup>7</sup>.

b) Darin berührt sie sich nun mit dem Utopiebegriff, richtiger: wird sie Utopie. „Das Noch-Nicht-Bewußte selber muß seinem Akt nach bewußt, seinem Inhalt nach gewußt werden, als Aufdämmern hier, als Aufdämmerndes dort. Und der Punkt ist damit erreicht, wo gerade die Hoffnung, dieser eigentliche Erwartungsaffekt im Traum nach vorwärts, nicht mehr nur, wie im 13. Kapitel dargestellt, als bloße selbstzuständige Gemütsbewegung auftritt, sondern bewußt-gewußt als utopische Funktion“ (PrH 163). An dem von Thomas Morus gebildeten Wort<sup>8</sup> nimmt Bloch sofort einen doppelten Eingriff vor: Einmal befreit er es aus seiner landläufigen Verengung auf Staats- und Sozialutopien (PrH 13 f., 178, 226), sodann bringt er folgende Unterscheidung an. Utopie hat vielfach einen berechtigt abwertenden Sinn, sie dient dann zur Bezeichnung von Wolkenkuckucksheimen, affekthaft unbesonnener und weltfremder Spintisiererei, abstrakt ausschweifender Phantasie und bloßer Illusion (PrH 11, 13, 164 f., 179 f., 226, 342). Das ist der schlechte Utopiebegriff, von Bloch als Utopismus, Utopistisches und abstrakte Utopie gebrandmarkt. Daneben gibt es jedoch die gute, das heißt: konkrete Utopie, verstanden als Wachtraum nach vorwärts, als Antizipationsmacht überhaupt, und zwar, gleich der Hoffnung, sowohl im menschlichen Bewußtsein wie in der Prozeßwirklichkeit (PrH 11, 13 f., 15, 36 f., 165, 178—180, 226 f., 235, 258, 336, 363 f.). Ihre Phantasievorstellungen reproduzieren weder lediglich gewesene Wahrnehmungen noch spielen und irren sie in einem Leer-Möglichen herum, sondern nehmen ein Real-Mögliches psychisch voraus, indem sie Vorhandenes in die zukünftigen Möglichkeiten seines Andersseins, Besserseins antizipierend fortsetzen (163 f.). Die konkrete Utopie besitzt daher weltzugewandten Charakter,

<sup>7</sup> Materie ist bei Bloch weder im Sinn der demokritischen Atome (PrH 332—334) noch eines wie immer gearteten mechanistischen Materialismus mit dem geschichtsfremden Klotz „Materie“ aufzufassen (239, 273, 301, 332—334), sondern als dialektisch bewegte Materie. Zu ihrer Fülle gehört darum gerade auch der arbeitende Mensch mit seinem geistigen Vermögen (286—288, 301—303, 333 f., 360). Er macht das Spezifikum und den archimedischen Punkt dieser Materie aus. Bloch teilt mit dem gesamten Diamat die Auffassung von qualitativ verschiedenen Seinsschichten und ist der Ansicht, daß die zum Überbau gehörenden Phänomene wie Kunst, Wissenschaft und Philosophie sich durchaus von ihrem ersten gesellschaftlich-historischen Boden, auf dem sie entstanden sind, wegheben lassen, indem sie selber, ihrer Essenz nach, nicht an ihn gebunden sind (176). Vgl. auch E. R. v. Diersburg, Zur Ontologie und Logik offener Systeme. E. Bloch vor dem Gesetz der Tradition (Hamburg 1967).

<sup>8</sup> Utopie von *οὐ τόπος* = kein Ort, Nirgendland; von Thomas Morus geschaffener Name zur Bezeichnung der Insel, auf der sein Staatsroman „Utopia“ (1516) spielt.

sie will den natürlichen Gang der Ereignisse überholen, jedoch derart, daß Vorhandenes weder unterschlagen noch überschlagen wird (2). „Das utopische Bewußtsein will weit hinaussehen, aber letztthin doch nur dazu, um das ganz nahe Dunkel des gerade gelebten Augenblicks zu durchdringen, worin alles Seiende so treibt wie sich verborgen ist“ (11). „Also ist der Wille zur Utopie mit objekthafter Tendenz durchaus verbindbar, ja in ihr bestätigt und zu Hause“ (227; vgl. 164 f., 180, 226 f., 235, 363). Auf Grund des erweiterten Utopiebegriffes reicht der Traum vom besseren Leben weit über sein sozial-utopisches Stammhaus hinaus, nämlich in jede Art von kultureller Antizipation (178). „Geist der Utopie ist im letzten Prädikat jeder großen Aussage, im Straßburger Münster und in der Göttlichen Komödie, in der Erwartungsmusik Beethovens und in den Latenzen der h-Moll-Messe ... Kyrie wie Credo gehen im Begriff der Utopie als dem der begriffenen Hoffnung auf ganz andere Art auf“ (PrH 180; vgl. 110 f.). In aller Kürze und Schärfe ausgedrückt bedeutet daher Utopie: „methodisches Organ fürs Neue, objektiver Aggregatzustand des Heraufkommenden“ (180).

## II. Inhalt der Träume vom besseren Leben

Traum — Hoffnung — Utopie! Wovon träumt der Traum, worauf hofft die Hoffnung, welches Neue nimmt die Utopie voraus? Noch kürzer und einfacher: Welcher Inhalt steckt in Blochs Träumen vom besseren Leben? Darauf — unser zweiter Themenkreis — kommt alles an. Man darf ja nicht die eigenen Vorstellungsinhalte vom besseren Leben, die verschiedenen sind etwa beim Christen oder Juden oder Stoiker, bei dem vom Leben Enttäuschten oder mit Erfolg Belohnten, in diese Blochsche Formel stecken, sondern muß genau hinhören, was er darunter verstanden wissen möchte. Nicht zu trennen davon ist die weitere Frage, ob Blochs Trauminhalt vom besseren Leben in das Lager der abstrakten, also illusionären Utopie oder in das Lager der konkreten, also realisierungsfähigen Utopie gehört.

### 1. „Transzendenzloses Transzendieren“

Spürt man der von Bloch sehr häufig beanspruchten Wendung „Träume vom besseren Leben“ ein wenig in seinem Werk nach, so findet man ihren inhaltlichen Gehalt nirgends manifest gemacht. Auch dann nicht, wenn sie etwa verdolmetscht wird mit „ein Vollkommenes, wie die Erde es noch nicht trägt“ (PrH 13, 106, 275) oder mit „vollem Leben“ (15) oder auch mit „veränderbarer, Glück implizierender Welt“ (PrH 334; vgl. auch 24, 87, 101, 102, 107, 110, 275, 278, 356). All das sind ihrerseits wiederum interpre-

tationsbedürftige Begriffe, die darum inhaltlich den Begriff des besseren Lebens nicht aufzuhellen vermögen. Allerdings, ein sehr wichtiges Ergebnis negativer Art kristallisiert sich im Kontext der Träume vom besseren Leben heraus: Inhalt wie Ziel der Träume vom besseren Leben kann niemals eine Wirklichkeit und ein Geschichtsprozeß sein, an dessen Anfang ein allerrealstes und allervollkommenstes Wesen, also Gott, steht, das Mensch wie Geschichte und Natur in sich vollenden läßt (PrH 234 f., 270, 272 f., 280, 286—288, 347, 354), sondern das in Traum, Hoffnung und Utopie ersehnte Glück ist rein diesseitiger Natur (PrH 17). An die Stelle Gottes ist die im Gegensatz zu Aristoteles aktivisch gefaßte und nicht mehr dualistisch von der Form getrennte Materie getreten als die reale Möglichkeit zu all den Gestalten, die in ihrem Schoß latent sind und durch den Prozeß aus ihr entbunden werden (vgl. 230, 238 f., 241, 257 f., 271—274, 285—288, 332—334, 347, 364)<sup>9</sup>. Der außerweltliche Beweger, den etwa Aristoteles noch zur Erklärung seines Möglichkeitsprinzips Materie annahm, ist überflüssig gemacht (272). Die Welt soll, wie aus sich selbst erklärt (17), so auch aus sich selbst verwandelt werden (310). Entschiedener als Faust ersetzt Bloch das johanneische „Im Anfang war das Wort“ durch: „Am Anfang war die Tat“ (364). Die Bloch sich stellende Aufgabe lautet: „Wie könnte die Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiösen Vor-Schein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet“ (248). Feuerbachs Entschleierung<sup>10</sup> der Selbstentfremdung in ihrer religiösen Gestalt wird deshalb als ein „bedeutendes Unternehmen“ gewürdigt (304—310), Marxens Wort von der Religion als Illusion und „Opium des Volkes“ unterstrichen (307—310, 363 f.), der mechanistische Materialismus als „die beste Brechstange gegen Jenseiterei“ (273) gepriesen, so daß für Bloch nur noch ein, wie er es folgerichtig ausdrückt, „transzendenzloses“ beziehungsweise „immanentes Transzendieren“ übrig bleibt (241; vgl. 139, 166, 248, 304, 347, 363 f.), das heißt, „das objektive Übersteigen des Vorhandenen in Geschichte und Welt... welches... durch die menschliche Arbeit so gewaltig auf der Erde beschleunigt wird“ (241), das aber niemals ein Hinausgehen über die Natur beinhaltet (248). Sofern Bloch sich der für ihn selbstverständlich rein mytho-

<sup>9</sup> Zur Materie als Grund der Welt vgl. E. Bloch, Avicenna und die Aristotelische Linke (Ffm. 1952) 30 ff.

<sup>10</sup> Anschließend unterzieht Bloch aber auch die Feuerbachsche Religionskritik einer scharfen und glänzenden Antikritik. Feuerbach habe eigentlich nicht die religiösen Inhalte kritisiert, sondern wesentlich nur deren Verlegung in ein Jenseits. Fast sämtliche Attribute des Vätergottes seien auf diese Weise übrig geblieben, sozusagen als Tugenden an sich, und nur der Himmels-gott ist von ihnen gestrichen worden. „Auf diese Art aber entstand nicht ein Problem: humanes Erbe der Religion, wie Feuerbach es wohl im Sinn hatte, sondern es kam Religion zu herabgesetztem Preis“ (PrH 309 f.).



logischen Ausdrücke von „Paradies“<sup>11</sup> und „Himmel“ noch bedient, meinen sie nichts anderes als die „Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt“ (364). Vgl. auch 1515–1550.

Es ist mehr als evident, daß es in dieser Frage weder Anknüpfungs- noch Berührungspunkte zwischen Bloch einerseits und dem Christentum, aber auch der überwiegenden Majorität der abendländischen Philosophen andererseits gibt. „Die Humanisierung der Natur hat kein Elternhaus am Anfang, dem sie entlaufen ist, zu dem sie, mit einer Art von Ahnenkult in der Philosophie, wieder zurückkehrt. Entspringen doch im Prozeß selber, noch ohne Problem des Ultimum, eine Unzahl realer Möglichkeiten, die dem Anfang nicht an der Wiege gesungen worden sind“ (PrH 234 f.). Diese Überzeugung Blochs reißt einen unüberspringbaren Graben auf zwischen ihm auf der einen und fast dem gesamten abendländischen Denken auf der anderen Seite, angefangen von Heraklit über Platon, Philon und den Christen Augustin bis zu Hegel und sogar Nietzsche (233 f.).

## 2. Reich der Freiheit — Klassenloser Mensch — Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur

Neben dieser negativen Abgrenzung der Träume vom besseren Leben gegen alle Formen von Transzendenzdenken und Jenseitsglauben und ihrer Eingrenzung auf die reine Diesseitigkeit finden sich bei Bloch noch ein paar Angaben, die den Intensionsgehalt des „besseren Lebens“ verdeutlichen sollen. Gemeint sind die Zielprojektionen 1) vom Reich der Freiheit, 2) vom klassenlosen Menschen und 3) von der Naturalisierung des Menschen — Humanisierung der Natur.

a) Die Zielprojektion „Reich der Freiheit“ (PrH 216, 235, 273 f., 277, 288, 326) hilft uns nicht weiter, da sie von sich aus in ihrem materialen Wasgehalt nicht aufgeschlüsselt wird. Die Behauptung Blochs, daß dieses Reich der Freiheit sich einzig im Raum des Kommunismus und Sozialismus annähert (241, 269, 306), bleibt unbewiesen und klingt angesichts der erlebten Geschehnisse nicht mehr glaubwürdig. Fast wie eine Einschränkung wirkt die Feststellung, daß Karl Marx vom „Reich der Freiheit“ fast nur privativ spreche, „nämlich als bloßem Nichtdasein der Merkmale der Klassengesellschaft“ (149).

b) Damit ist die zweite Zielprojektion, „der klassenlose Mensch“ (PrH 17, 84, 242, 274, 275, 287, 308, 349), angesprochen, die auch wiederum mehr negativ und privativ als positiv charakterisiert wird, nämlich als Auf-

<sup>11</sup> S. oben S. 330.

hebung aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein unterdrücktes, veräußertes, entfremdetes, verdinglichtes und für die Profitgier seiner Ausbeuter unterjochtes Leben fristet. Nachdem Bloch sich von jeder Transzendenz losgesagt hat, kann „sein Mensch“ nicht mehr so etwas wie Ebenbild Gottes à la Genesis oder Teilhabe an einem himmlischen Urbild „Mensch“ à la platonische Politeia sein. Feuerbach, so stimmt Bloch Karl Marx zu, habe verdienstvollerweise das religiöse Wesen in seine weltliche Grundlage, das heißt in das menschliche Wesen aufgelöst. Aber er habe die alles weitere entscheidende Tat unterlassen, dieses menschliche Wesen auf das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ zu reduzieren<sup>12</sup>. Feuerbach hat darum nur halbe Arbeit geleistet, als er das Abstraktum „Mensch“ vom Himmel herunterholte und es als gesellschaftsfreies in den einzelnen Individuen lokalisierte. Erst Marx bringt dieses anthropologisch hochbedeutsame Unternehmen zu Ende, indem er den „generell-idealen Menschen“ in den einzelnen Individuen, der in seinen Augen immer noch ein Wesen über bloßen Individuen darstellt, in die wirkliche, das heißt vergesellschaftete Menschheit und Menschlichkeit überführt (PrH 304—307; vgl. 292).

Entsprechend dieser Konzeption, die eine *natura intrinseca* des Menschen nicht mehr kennt, ist unser Selbst uns in gar keiner Weise mehr vorgegeben (PrH 74; vgl. 55, 76, 77, 135, 284 f.), sondern: „Die Geschichte ist, als mögliche Gewinnung des Menschen, die Metamorphose des Menschen gerade auch in Ansehung unseres Kerns, des sich erst bildenden Selbst“ (77; vgl. 232, 264, 306). Entsprungen aus der vormenschlichen Wurzel der prozessualen Materie stellt der Mensch als höchste Blüte der Materie deren Zusammenfassung dar, die sich gleichzeitig darin zu Ende bildet (PrH 285 f.). *→ Auf Bloch:*

c) Bleibt noch die dritte Zielprojektion. Sie stammt bekanntlich in Gedanke und Formulierung aus den Pariser Manuskripten des jungen Karl Marx von 1844<sup>13</sup> und wird von Bloch am ausführlichsten behandelt. Er beschreibt sie dieser Art: „Das Ziel bleibt die in der sich entwickelnden Materie angelegte Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur“ (PrH 241). „Das ist die Abschaffung der Entfremdung in Mensch und Natur, zwischen Mensch und Natur oder der Einklang des unverdinglichten Objekts mit dem manifestierten Subjekt, des unverdinglichten Subjekts mit dem manifestierten Objekt“ (277). „Marx ist der essentielle Lehrer dieser sich annähernden Vermittlung mit dem Produktionsherd des

<sup>12</sup> Vgl. 6. Feuerbachthese. Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1964) 340.

<sup>13</sup> Vgl. in der Ausgabe der Frühschriften v. S. Landshut 235, 237, 352, 357, 364, 369.

Weltgeschehens insgesamt<sup>14</sup>, der, wie Engels sagt, Verwandlung des angeblichen Dings an sich zum Ding für uns im Maß einer möglichen Humanisierung der Natur“ (288; vgl. auch 15, 149, 234 f., 241 f., 248, 285, 287 f., 327, 333, 334, 353, 364). Was Bloch wie Marx hier vorschwebt, ist die von Menschen vollzogene Umwandlung der Welt zur endgültigen Heimat, in welcher sowohl im Verhältnis der Menschen zueinander als auch im Verhältnis der Menschen zur Natur beziehungsweise der Natur zu den Menschen alle Verdinglichung, Objektivierung, Unterdrückung und Bedrohung, kurz: jede Art von Selbstentfremdung aufgehoben ist. Humanisierung der Natur: weil eine mit dem Menschen total vermittelte und für ihn gewordene Natur errungen werden soll<sup>14a</sup>. Naturalisierung des Menschen: weil die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur hergestellt werden soll. Die Traum- und Hoffnungsprojektion vom besseren Leben intendiert daher eine uns adäquatere und durchformtere Welt, ohne äußerlichen Zufall, ohne unwürdige Schmerzen, ohne Unausgetrageneheit und Angst (PrH 17; 248). „Die vergesellschaftete Menschheit im Bund mit einer ihr vermittelten Natur ist der Umbau der Welt zur Heimat“ (334), wobei das zwischenmenschliche Verhältnis erst in Ordnung kommen muß, bevor die Vermittlung mit der Natur beginnen kann (729).

Das Ziel ist viel zu edel angesetzt, als daß man es mit dem abschätzigen Schlagwort des Pragmatismus brandmarken könnte. Im Zusammenhang mit der 11. Feuerbachthese Marxens, daß es darauf ankomme, die Welt zu verändern, greift Bloch diesen gängigen Vorwurf gegen den Marxismus auf. Wenn Marx auch eine Wahrheit um ihrer selbst willen ablehne (303, 311, 321 f., 325), so sei trotzdem ein Gedanke nicht deshalb wahr, weil er nütze, sondern weil er wahr sei, sei er nützlich (PrH 321 f.). Das ist eine klare Absage sowohl an den amerikanischen Pragmatismus, wonach Wahrheit überhaupt nichts anderes als geschäftliche Brauchbarkeit der Vorstellungen bedeutet (320), als auch an den nationalsozialistischen „Schandpragmatismus“ (321), wonach Wahrheit im Nutzen des deutschen Volkes gesehen wurde. Wann aber ist ein Gedanke nach Marx und Bloch wahr? Welches ist das Kriterium des marxistischen Wahrheitsbegriffes? Innerhalb eines brillant verfaßten Kapitels über das Theorie-Praxis-Verhältnis antwortet Bloch: Die Praxis (312, 313, 315)! Aber nicht irgendeine Praxis ist gemeint, sondern die der weltverbessernden Tätigkeit! Und wiederum nicht irgendeine weltverbessernde Tätigkeit, sondern die des Veränderns der Welt im Sinne eines durchgeführten Naturalismus des

<sup>14</sup> Über Marx als Eröffner der neuen Philosophie im Sinne des Theorie-Praxis-Verhältnisses und den Marxismus als einziger Wissenschaft, die sich adäquat zum Noch-Nicht-Bewußten und Noch-Nicht-Gewordenen verhalte, vgl. 4, 5, 7, 8, 16 f., 160, 165 f., 241, 277, 287 f., 306, 310, 322, 331, 332 f., 346.

<sup>14a</sup> Vgl. dazu auch die kritischen Ausführungen von R. D a m u s , a. a. O. 49—57, 74, 114.

Menschen und eines durchgeführten Humanismus der Natur (PrH 327; vgl. 313, 314, 316 f., 325, 326, 329, 334)<sup>15</sup>. Die gediegene Sorge um den Menschen ist unüberhörbar (306).

Aus dem Pragmatismus dürften wir damit, was das Wollen und die Intention anbelangt, heraus sein! Sind wir es auch aus dem Utopismus? Anders ausgedrückt: Stellt die vom Marxismus angestrebte vollendete Harmonisierung der menschlichen Gesellschaft sowohl nach innen wie auch nach außen, das heißt im Bunde mit der Natur, nicht ein Zielbild dar, das ins Reich der Illusionen, also der abstrakten und gerade nicht konkreten Utopie gehört? Wir alle wissen, wie von jeher, heute erst recht, der Mensch, die Menschlichkeit, das Humanum im Argen liegt! Der Ruf nach „Humanisierung des Humanum“ klingt darum durchaus nicht pleonastisch, obwohl er es dem Begriff nach sein müßte. Ob wir die vollkommene Humanisierung des Menschen auf dieser Erde jemals erreichen werden, mit Gott in Christentum und transzendenz-orientierter Philosophie, ohne Gott in Marxismus und allen Formen des heute propagierten atheistischen Humanismus, bleibt daher mehr als zweifelhaft. Die Existenzialontologie M. Heideggers, die sich zwar von den abendländischen Humanismen distanziert, aber nicht vom Humanismusgedanken überhaupt<sup>16</sup>, hat es unterlassen, im Sinne Marxens und Blochs rosige Perspektiven am Horizont der Zukunft zu entwerfen. Marx und Bloch haben das Ziel aber noch höher gesteckt! Nicht nur Humanisierung des Menschen, lautet ihre Intentions-Invariante, sondern sogar: Humanisierung der Natur, und darüber hinaus noch: Naturalisierung des Menschen (PrH 364). Nicht nur die ganze bisherige Menschheitsgeschichte tritt hier als *advocatus diaboli* auf, sondern vor allem der von Marx und Bloch von jedem metaphysischen Untergrund befreite Mensch selber. Indem Marx den allgemein idealen Menschen, den Feuerbach immerhin noch in den einzelnen Individuen gelassen hatte, in das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ auflöst, hat er in Wahrheit nicht den Grund zur Erneuerung, sondern eher zum Einsturz der menschlichen Gesellschaft gelegt. Und die von ihm wie Bloch erstrebte „Naturalisierung des Menschen“ gerät unversehens in die Nähe des Naturalismus der Sophi-

<sup>15</sup> Vgl. PrH 326, wo Bloch auf die anderen möglichen Weisen des Veränderens zu sprechen kommt: „Verändern im unwahren Sinn läßt sich freilich vielfach, auch ohne Begriff; die Hunnen haben gleichfalls verändert, es gibt auch eine Veränderung durch Cäsarenwahnsinn, durch Anarchismus, ja durch die Geisteskrankheit der Fäselei, die Hegel ein ‚vollkommenes Abbild des Chaos‘ nennt. Aber gediegene Veränderung, gar die zum Reich der Freiheit, kommt einzig durch gediegene Erkenntnis zustande, mit immer genauer beherrschter Notwendigkeit.“

<sup>16</sup> Vgl. die Schrift „Über den Humanismus“, in: Platons Lehre von der Wahrheit (Bern 1954) 53–119.



sten wie des Thomas Hobbes. Zweifelsohne: Weder Marx noch Bloch intendieren einen solchen Naturalismus, den sie sicher als eine Form des von ihnen abgelehnten Pragmatismus demaskierten. Aber der von jedem metaphysischen Kern entblößte Mensch wird schwerlich in seinem Gefälle zum Naturalismus hin aufzuhalten sein.

So erneuert sich unser grundsätzliches Bedenken von eben: Bleibt der Traum- und Hoffnungsinhalt vom besseren Leben in Richtung einer Naturalisierung des Menschen und Humanisierung der Natur nicht doch utopistischen Charakters? Daran ändert auch nichts der Einwand, daß Bloch selber nur zu gut wisse, die Mündung des Geschichtsprozesses könne ebensowohl das Nichts wie das Alles, das totale Umsonst wie die totale Gelungenheit sein (PrH 11, 222 f., 229, 285, 351, 353, 357 f., 363 f.). Denn dieser Geschichtsprozeß mit dem „ständigen Sarg neben jeder Hoffnung“ (363) enthält die durch menschliche Erkenntnis und menschliche Arbeit, diese von Bloch so leidenschaftlich besungene „Wurzel der Menschwerdung“ (PrH 77, 84, 229, 241, 242, 274, 286, 287, 302, 333), wendbare Alternative zwischen absolutem Nichts und absolutem Alles (PrH 229, 285, 286, 364). Das Definitivum eines allerfüllenden Alles oder das Sein wie Utopie ist daher nach Bloch realisierungsfähig (364), und genau in diesem Punkt unterscheiden wir uns von ihm.

Unser prinzipielles Bedenken gegen den Marxschen wie Blochschen Weltverbesserungstraum kann darum abschließend auch in dieser Weise formuliert werden: Liegt nicht in der christlichen Vertröstung auf **bessere Leben im Jenseits**, deren besonders durch Feuerbach und Marx betriebene Diskreditierung heute von vielen Christen kritiklos übernommen wird, und nicht nur von den Laien unter ihnen, **der Erfüllungsort der menschlichen Sehnsucht**, in welcher Bloch die einzig ehrliche Eigenschaft aller Menschen erblickt (PrH 4, 49)? Denn er hatte ebenso meisterhaft wie eindringlich herausgestellt: Wachtraum und die ihm zugeordnete konkrete Utopie wollen radikal an den Erfüllungsort, nicht nur fiktiv (PrH 107). Die Hoffnung aber ist nicht ins Scheitern, sondern ins Gelingen verliebt.

# Kirche für die Welt

## *Zum Verständnis der Kirche und ihres Dienstes heute*

Von Prof. Dr. Josef Schmitz, Mainz

Wenn wir hier nach der Kirche und ihrem Dienst fragen, dann tun wir das mit dem Blick auf das Selbst- und Weltverständnis des heutigen Menschen.

Dieser Blick und diese Hinwendung nach außen ist nach neutestamentlichem Verständnis für den christlichen Glauben kennzeichnend; denn dieser Glaube vollzieht sich in einer zweifachen Bewegung: als innere Hinkehr zu dem, was Gott zu unserem Heil wirkte und wirkt, und als Bewegung nach außen zu denen, die von diesem gottgewirkten Heil immer schon mitangesprochen sind. Dazu nur zwei kurze Hinweise: Paulus schreibt im Römerbrief: „Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, erlangst du das Heil“ (10, 9). Hier nennt Paulus noch vor der inneren Anerkennung der göttlichen Heilstat „die Verpflichtung zum Bekenntnis, durch das der Glaube erst seine Vollgestalt erlangt“<sup>1</sup>. Im ersten Petrusbrief lesen wir die Aufforderung: „Den Herrn Christus heiligt in euren Herzen, stets bereit zur Antwort einem jeden gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung in euch“ (3, 15). Das besagt doch, daß zur Anerkennung Jesu im Herzen hinzukommen muß die Rechenschaftsablage über die Hoffnung des Christen vor jedermann zu jeder Zeit. Für ihre Hoffnung, das heißt für das der Zukunft zugewandte Antlitz des christlichen Glaubens, sollen die Christen in Wort und Tat Rede und Antwort stehen<sup>2</sup>. Beide Stellen zeigen, daß die Bewegung nach außen für den christlichen Glauben „nicht weniger konstitutiv ist als die innere, weil diese ohne die äußere Bewährung verkümmern müßte“ (E. Biser). Der Blick nach außen zu denen, die die Herausforderung der Gegenwart bewußt erleben und sich ihr stellen, zeigt, daß diese gegenwärtigen Menschen nicht nur ein ganz typisches Weltverständnis haben, sondern auch ein ganz neues Verantwortungsgefühl für die Welt.

<sup>1</sup> E. Biser, Glaubensprobleme, Augsburg 1970, S. 32.

<sup>2</sup> Wenn 1 Thess 4, 13 die Heiden im Unterschied zu den Gläubigen geradezu als solche definiert werden, „die keine Hoffnung haben“, und wenn Hbr 11, 1 den Glauben beschreibt als ein „zuversichtliches Vertrauen auf das, was man hofft“, dann läßt sich die Hoffnung durchaus als die Entfaltung des Glaubens bzw. als das der Zukunft zugewandte Antlitz des Glaubens verstehen. Vgl. dazu F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

Zur Kennzeichnung ihres Weltverständnisses läßt sich gut das Stichwort „zukunftsorientierte Welt“ gebrauchen. Vieles ist zusammengekommen und hat dazu beigetragen, daß der moderne Mensch der Zukunft ein besonderes Interesse entgegenbringt und daß die Frage nach der Zukunft zu einer entscheidenden Grundfrage seiner Existenz geworden ist. Die Entwicklung der Natur-, Geschichts- und Humanwissenschaften hat dem Menschen die Welt als eine dynamische Wirklichkeit, als eine „Werde-Welt“ bewußt gemacht. Im Maße der Mensch gelernt hat, sich die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten in der Natur, seiner selbst und der Formen menschlichen Zusammenlebens zunutze zu machen, hat er nicht nur in diesen Entwicklungsprozeß eingegriffen und ihn ungeheuer beschleunigt, er hat auch ein neues Verhältnis zur Zukunft bekommen und entwickeln müssen: die Zukunft ist nicht mehr nur jenes geheimnisvolle Unbekannte, das allein Gott oder dem blinden Schicksal vorbehalten ist, sondern sie ist notgedrungen etwas Prognostizierbares, Voraussesbares, Planbares, Gegenstand rationaler Forschung. Der Geist des Menschen weitet seine Herrschaft über die Welt aus, indem er durch methodisch entwickelte Vorausschau und Planung sich die Zukunft gefügig zu machen sucht. Der Mensch überläßt die Zukunft nicht mehr einem fatalen und ungewissen Schicksal, sondern steuert recht selbstbewußt eine bessere Zukunft an. Er will die Zukunft nicht mehr nur erleiden, sondern versucht, die Zukunft sich gefügig zu machen. Er wird nicht mehr nur in die Zukunft hineingetragen, sondern holt sie eigenmächtig in seine Gegenwart hinein. Er spekuliert nicht mehr mit seiner Zukunft, sondern plant sie, kalkuliert sie, produziert sie.

Das alles geschieht nicht aus purem menschlichem Größenwahn; solch weitschauende Strategie ist geradezu zu einer Lebensbedingung für jedes Gebiet menschlichen Denkens und Handelns geworden. Denn die Entwicklung der Technik und Zivilisation hat ja nicht nur Segen für die Menschheit mit sich gebracht, sondern auch wieder ganz neue und schwere Probleme: die Verdoppelung der Erdbevölkerung im Zeitraum einer Generation, die Hunger- und Bildungskatastrophen, der Mangel an Wasser und Energie, die Verschmutzung der Luft, Eingriffe in die biologische Substanz der menschlichen Art, die physische, psychische und intellektuelle Überforderung durch die technische Lebens- und Kommunikationsapparatur, das Ungenügen der bisherigen Herrschaftssysteme — um nur einiges zu nennen. Die Zukunft muß möglichst klar rational und öffentlich antizipiert werden, um das Schlimmste zu verhüten und die Zeitgenossen einigermaßen vorzubereiten. Nur ein Mehr an Information, an Forschung und an öffentlichem Bewußtsein kann die mutmaßlichen Katastrophen mindern und jenes politische Klima schaffen, in dem die Zukunftsaufgaben mit einigermaßen demokratischen Mitteln angepackt werden kön-

nen. Diese wenigen Hinweise dürften zur Verdeutlichung des Stichwortes „zukunftsorientierte Welt“ genügen.

Mit diesem Weltbild verbunden ist ein neues starkes Verantwortungsbewußtsein für die Welt und Gesellschaft — vor allem bei der jungen Generation.

Bevor wir im Blick auf diese Situation nach der Kirche und ihrem Dienst heute fragen, muß jenes weitverbreitete Verständnis der Kirche und ihres Dienstes korrigiert werden, das dem heutigen Menschen immer fragwürdiger wird.

## **I. Das weitverbreitete, aber dennoch korrekturbedürftige Verständnis der Kirche und ihres Dienstes**

Das weithin vorherrschende Verständnis der Kirche und ihres Dienstes, das sich im Laufe der Zeit herausgebildet und die religiöse Einstellung der meisten Christen und ihr tatsächliches Verhalten stärker geprägt hat als die Heilige Schrift, die kirchenamtliche Lehre und die klassische Theologie, soll im folgenden in groben Strichen skizziert werden. Wir sind uns bewußt, daß wir damit eine Karikatur zeichnen; wenn eine Karikatur eine Wirklichkeit auch nicht genau wiedergibt, so hat sie dennoch ihre Wahrheit — und zwar gerade in der Hervorhebung der charakteristischen Züge.

### **1. Kirche als „Kultgemeinde“ und „Arche des Heils“**

Die intensive und starke Ausrichtung der ersten Christen auf die Zukunft, auf den „Tag des Herrn“, auf die „Wiederkunft Christi“, von der man das „Offenbarwerden der Freiheit der Kinder Gottes“ und jenen „neuen Himmel“, und jene „neue Erde“, „in denen Gerechtigkeit wohnt“ erhoffte, hat sich nicht lange erhalten. Sie ist in den Hintergrund des gläubigen Bewußtseins getreten. Dafür hat das sich entwickelnde Sakraments- und Kirchenverständnis mehr und mehr die Erinnerung an die vergangene Heilstat Christi und ihre Vergegenwärtigung im Kult in den Vordergrund treten lassen. Die sakramentale Vergegenwärtigung der Heilstatsachen rückte mehr und mehr in den Mittelpunkt des gläubigen Bewußtseins. Das hatte zur Folge, daß die Kirche sich vorwiegend als „Kultgemeinde“ verstand. Im Maße dieser Aspekt des christlichen Glaubens sich durchsetzte, traten die eschatologischen Enderwartungen im gläubigen Bewußtsein zurück und wurden weitgehend in die Häresie verdrängt (vgl. die häretischen Bewegungen des Mittelalters). An die Stelle



der universalen Heilsverheißung des „Gottes der Hoffnung“ in einer realen Zukunft der Welt traten mehr und mehr die Erfüllungen, die die Kirche im Gottesdienst zu bieten vermochte. Die Erwartung des endgültigen Heils wird zwar keineswegs preisgegeben, sie wird aber in den Hintergrund gedrängt durch den Kult, in dem die Kräfte der Zukunft schon wirksam sind.

Gleichzeitig wird das in der Antike besonders lebendige Wissen des Menschen um den heilen „Ursprung“, die Erinnerung an das „verlorene Paradies“ aufgegriffen und das Neue des christlichen Glaubens als Wiederkehr des heilen Ursprungs, des Ewig-Ursprünglichen dargestellt. Die Glaubenserinnerung tritt in den Vordergrund, die Glaubenshoffnung tritt zurück. Zu dieser Hinwendung in die Vergangenheit, die keineswegs total abzulehnen ist<sup>3</sup>, kommt hinzu, daß an die Stelle des zeitlichen Parusie-Schemas mehr und mehr das räumlich orientierte platonische Schema „diesseits-jenseits“, „irdisch-himmlisch“ getreten ist. Die Wirklichkeit wird in zwei Bereiche eingeteilt: in einen irdischen, abbildlichen, vergänglichen, und in einen himmlischen, urbildlichen, ewigen Bereich. Was zählt sind nicht die irdischen, vergänglichen Dinge, sondern die bleibenden, unsichtbaren, himmlischen Güter. Jesus, der „Hohepriester der himmlischen Güter“, hat durch sein Sühnopfer den Weg dorthin geöffnet, so daß die Gläubigen jetzt schon zum himmlischen Heiligtum Zutritt haben; das geschieht vornehmlich im Kult. Der auferweckte Jesu war nicht mehr so sehr der Anfang und Garant der heilen Zukunft für diese Erde, sondern der verewigte, zu Gott emporgehobene Mensch. Man glaubte mit ihm in den Himmel zu kommen, hoffte aber nicht mehr, mit ihm die Zukunft einer neuen Erde zu gewinnen. Das Ewige und Zeitliche, das Unsichtbare und Sichtbare, das Himmlische und Irdische sind einander so entgegengesetzt, daß der Mensch in dem Maße, wie er sich dem Irdischen zuwendet, vom Himmlischen abwendet. Die Verachtung der Welt war gleichsam die Kehrseite einer ungeteilten Gottesliebe. So lesen wir in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempis beispielsweise: „Dies ist die höchste Weisheit: durch Verachtung der Welt nach dem Himmlischen zu trachten. Bemühe dich also, dein Herz von der Liebe zum Sichtbaren abzuziehen und zum Unsichtbaren hinzuwenden“ (2. 6). Manche Meßorationen sprechen ja dieselbe Sprache. Man kann solchen Formulierungen unbestreitbar einen rechten Sinn abgewinnen (im Sinne eines Hintenansetzens), aber zumindest sind sie äußerst mißverständlich: und sie können von jemand, der um seiner Liebe zu Gott willen alles Irdische verachten zu müssen meint, ohne weitere Erklärung gebraucht

<sup>3</sup> Vgl. die Betonung der „subversiven Erinnerung“ des Glaubens bei J. B. Metz, zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: die Zukunft der Kirche, Berichtband des Concilium-Kongresses, 1971.

werden, um diese seine Meinung zur Sprache zu bringen. So lehren wir unsere Kinder auch beten: „Laß mich in den Himmel kommen“, während Jesus seine Jünger beten lehrte: „Laß Dein Reich zu uns kommen.“ Der biblische Offenbarungsglaube, der damit begann, die Menschheit mit Hoffnung zu infizieren, wurde zu einer Weltreligion, die den Menschen die teuersten Güter der Ewigkeit verwahrte. Der Gottesdienst, der Kult wird in einer recht einseitigen Weise zum Zentrum, zur Lebensmitte der Gläubigen. Verräterisch dafür ist die bei uns gebräuchliche Redewendung vom „praktizierenden Christen“, die doch ausschließlich die Teilnahme am Gottesdienst und den Sakramentenempfang im Blick hat. Der Zukunftsbezug des Glaubens und seine überzeugende Verantwortung vor der Welt rückt ganz an den Rand des gläubigen Bewußtseins; der Glaube verwirklicht sich eben vorwiegend in der andenkenden Erinnerung an das einst Geschehene und Gestiftete, er realisiert sich vorwiegend im Kult, der das einst Geschehene und Gestiftete für das Wirksamwerden im Hier und Heute repräsentiert. Dabei richtet sich das gläubige Interesse immer weniger auf die universale Erlösung der Welt, sondern vielmehr auf das individuelle „Seelenheil“, auf die „Unsterblichkeit“, die durch die Sakramente garantiert wird<sup>4</sup>.

Die Kirche wird bei alledem als die „Arche des Heils“, welche die Rettung aus der „Sinflut“ der bösen Welt bringt, verstanden, das heißt als jener Bereich, in dem allein Gott für die Rettung der Menschen wirkt. Der Dienst der Kirche wird darin gesehen, die Menschen in die Kirche als die „rettende Arche Noah“ heimzuholen, um sie vor dem Verderben zu retten.

## **2. Kirchlicher Dienst als „Seelsorge“**

Im Zusammenhang des soeben skizzierten Kirchenverständnisses wird kirchlicher Dienst zur „Seelsorge“. Dieses mißverständliche und irreführende Wort mit seiner einseitigen Betonung der „Seele“ hat das Gott-Mensch-Verhältnis auf das Verhältnis „Gott-Seele“ reduziert und damit zu einer deutlichen „Entleiblichung“ dieses Verhältnisses geführt. Diese Entleiblichung zusammen mit einer Tendenz zur Verinnerlichung hat jene geschichts- und gesellschaftslose Glaubenspraxis im Gefolge gehabt, die die speziellen und politischen Dimensionen des christlichen Glaubens und der christlichen Verkündigung fast völlig vernachlässigte. So konnte der christliche Glaube reduziert werden auf jenes individualistische, spiritualistische „Gott und meine Seele“.

---

<sup>4</sup> Vgl. Eucharistie als „Arznei der Unsterblichkeit“.

Dieses Verständnis des kirchlichen Dienstes ist ohne jegliche Deckung durch das Zeugnis der Heiligen Schrift<sup>5</sup>; denn nach ihr ist christliche Sorge um das Heil nie bloße „Seelsorge“, sondern immer Sorge um den ganzen Menschen und seine Welt. Nach der Heiligen Schrift hat diese Sorge immer auch eine „leibliche, politische und universale Dimension“ (W. Kasper). Wo sie von Erlösung und Heil spricht, da geht es niemals primär um das Heil des einzelnen und ganz gewiß nicht um das Heil einer vom Leib getrennten Seele. Bezeichnungen des Heils, von dem sie spricht, sind „Herrschaft“ und „Reich Gottes“, „Auferstehung“, „neuer Himmel und neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“. Erst zusammen mit dem Volk und den Völkern und der Welt öffnet sich auch für den einzelnen der Weg zum endgültigen Heil<sup>6</sup>.

Die Verdrängung der Hoffungsstruktur des christlichen Glaubens — vor allem was deren leibliche, gesellschaftliche und politische Dimension angeht — hat dazu geführt, Glaube als privat-individuelle Bekehrung zu verstehen und nicht mehr zu sehen, daß Umkehr, Glaube, Hoffnung und Liebe selbst bereits eine gesellschaftliche Dimension haben und das gesellschaftliche Zusammenleben verändern können und müssen. Man glaubte, der prophetischen Forderung nach Barmherzigkeit und Recht, die Jesus durch das Gebot der Nächstenliebe und der Feindesliebe noch verschärft hat, durch eine rein individuelle Form persönlicher Nächstenliebe gerecht werden zu können.

### 3. Das reaktionär-konservative Erscheinungsbild der Kirche

Die Verbindung des christlichen Denkens mit der mehr geschichtsfremden antiken Philosophie brachte es mit sich, daß die Schöpfung nicht als Beginn echter Geschichte verstanden wurde, in der nicht nur Gleiches sich wiederholt, sondern ständig Neues entsteht, neue Möglichkeiten sich auftun, als Geschichte, die auf eine verheißungsvolle Zukunft gerichtet ist, sondern daß sie gedacht wurde als eine von Gott dem Schöpfer ins Dasein gesetzte Welt mit einer stabilen, unveränderlichen göttlichen Ordnung. Für den Menschen galt zweierlei: innerhalb der Welt die Schöpfungsordnung zu erhalten oder zurückgewinnen und daneben der

<sup>5</sup> Das NT kennt den Begriff „Seelsorge“ nicht; er ist aber in der Antike — im Umkreis von Plato — gebräuchlich im Sinne der Sorge des Menschen für die eigene Seele, der philosophischen Läuterung der Persönlichkeit. Der philosophische Lehrer hilft seinem Schüler bei dieser Arbeit an sich selbst. Die „Sorge für die Seele“ ist darum nach Isocrates (15, 304) die schönste und erstrebenswerteste aller Beschäftigungen. Die Kirchenväter nahmen das Wort auf und verstanden es im Sinne einer kirchlichen Betreuung der unsterblichen Seele, damit sie das ewige Heil erlangen.

<sup>6</sup> Vgl. Lumen gentium Nr. 9; Ad gentes Nr. 3.

außerweltliche Aufstieg zum göttlichen Sein, keineswegs aber Aufbruch zu einem zukünftigen Ziel innerhalb der Welt. Das Eingeflochtensein in die ständigen Veränderungen der Welt war der eben zu tragende peinliche Erdenrest. An den weltlichen Veränderungen selbst blieb das christliche Denken uninteressiert. Es konnte ihnen keinen Sinn abgewinnen. Es diente damit aber den Interessen derer, die das Bestehende aufrecht erhalten wollten! Die dynamisch-revolutionäre Tendenz der Bibel<sup>7</sup> wurde denen überlassen, die sich von der kirchlichen Verkündigung abwandten, weil diese mit einer konservativen Theologie verbunden war und den Blick nach vorn in die Zukunft der Welt aufgegeben hatte. Kein Wunder, daß nicht nur die Kirche selbst immobil war, sondern auch in bezug auf die Gesellschaft und die Welt sich als hemmender Faktor erwies, als reaktionär-konservative Kraft. So hat sich jenes verhängnisvolle „Schisma der Neuzeit“ (J. Moltmann) herausgebildet: ein christlicher Glaube an Gott ohne Hoffnung für die Zukunft der Welt hat in den letzten Jahrhunderten eine säkulare Hoffnung für die Zukunft der Welt ohne Glaube an Gott hervorgerufen. Weil die Christen, die Kirche und die Theologen an einen Gott ohne Zukunft für diese Welt glaubten, hat sich der Wille zur Zukunft dieser Erde mit jenem Atheismus verbunden, der eine Zukunft ohne Gott sucht.

Angesichts dieser Situation tut sich für das Christentum die Alternative auf, von der Hermann Schell schon am Ende des letzten Jahrhunderts gesprochen hat: „Entweder bekundet das kirchliche Christentum seine Befähigung, die gewaltige Bewegung der Neuzeit zu leiten und zu befruchten, oder es fällt dem Verdacht anheim, wenigstens irgendwie veraltet zu sein“.<sup>8</sup>

Durch eine neue Besinnung auf die Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens könnte es der Christenheit gelingen, daß sie der gesellschaftlichen Entwicklung nicht länger die Schleppe nachträgt, sondern die Fackel voran. Denn diese Hoffnungsstruktur des Glaubens ergibt sich aus der Eigenart der biblischen Offenbarung, die — wie die heutige Theologie immer klarer sieht — nicht vorhandene Geschichtlichkeit aufhellt, sondern durch die Verheißung eines Neuen und durch die damit geweckte Hoffnung Geschichte eröffnet und ermöglicht, und zwar eine Geschichte, die nicht mehr die Wiederkehr des Gleichen ist, sondern ein Gefälle auf die noch ausstehende Fülle hat und damit die Wirklichkeit teilt in eine, die vergeht und gelassen werden kann, und die andere, die erwartet und gesucht werden muß. Die biblische Offenbarung stellt nicht etwas

---

<sup>7</sup> Man erinnere sich nur an die Aufforderung der Propheten, den in immer neuen Aufbrüchen geschehenden Weg Gottes in und mit der Welt mitzugehen.

<sup>8</sup> Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898, S. 21.



vor, was unabhängig von ihr schon da ist, sondern sie bringt zur Gegenwart, was noch nicht ist; sie präsentiert Zukunft und ruft Nicht-Seiendes ins Dasein. Indem diese Offenbarung den Gläubigen zur Hoffnung befähigt, richtet sie auch sein Handeln aus an der Zukunft, engagiert ihn für die Änderung der bestehenden Zustände, für die Heraufführung von etwas Neuem, das der kommenden Gottesherrschaft entspricht.

## **II. Die Kirche als „Sakrament des Heils“ für die Welt**

Um Wesen und Funktion der Kirche recht in den Blick zu bekommen, genügt es nicht, von der vorhandenen Kirche und ihrem Tun als etwas fraglos und zu Recht Gegebenem auszugehen, das nur zu interpretieren wäre; es geht zunächst einmal darum, das ins Auge zu fassen, woran die vorhandene Kirche und ihr Tun gemessen und von dem her sie reformiert werden kann<sup>9</sup>. Dieses Übergeordnete ist die die Kirche umgreifende Weltzuwendung Gottes, die auf die „Gottesherrschaft“ beziehungsweise das „Gottesreich“ und das darin beschlossene Heil der Welt abzielt; nicht in der Kirche, sondern in der Gottesherrschaft, die über die Kirche als besondere Institution in der Welt hinausgreift, insofern sie die Idee der ungestörten Gemeinschaft aller mit Gott und der Vollendung der menschlichen Gesellschaft im Hinblick auf die Menschheit als ganze in sich schließt, liegt das Ziel und Ende aller Wege Gottes. Die Kirche ist die im Rahmen dieser Weltzuwendung Gottes durch Jesu Wirken und Geschick ermöglichte und begründete Vorwegdarstellung und das Werkzeug des in der Gottesherrschaft vollendeten Heils der Welt.

### **1. Die Weltzuwendung Gottes als der umfassende Verständnishorizont für die Kirche und ihre Funktion**

Der Christ bekennt Gott als Schöpfer, Erhalter, Erlöser und Vollender der Welt. Es verrät wenig theologischen Sinn, die in diesem Bekenntnis ausgesagte Weltzuwendung Gottes in verschiedene, isolierte und voneinander getrennte Einzelakte zu zerlegen: in Schöpfung, Erhaltung, Erlösung und Vollendung. Wie Gottes Handeln selbst am sinnvollsten als eine einzige göttliche Initiative zu verstehen ist, so auch das Ergebnis dieses Handelns. So wird die Welt und ihre Geschichte am besten als ein

<sup>9</sup> Es ist eine bleibende Versuchung für die Kirche, sich wie eine Interessengemeinschaft zu verhalten, die auf sich selbst gerichtet ist. Doch dies widerspricht ihrem Wesen als „Gottesvolk“, das keine aus den Menschen herausgerufene Gruppe ist, die die Interessen ihrer Mitglieder wahrzunehmen hat, sondern zum Nutzen der gesamten Menschheit funktionieren muß; es widerspricht vor allem ihrem Wesen als „Gemeinde Jesu“, dessen Leben von dem Interesse an Selbsterhaltung und individuellem Eigennutz frei war.

Ganzes begriffen — als ein Ganzes in seiner Gespanntheit auf das Ziel hin, das Gott mit seiner Schöpfung im Sinn hat. Die Welt und ihre Geschichte ist damit einbezogen und getragen von einer Dynamik, deren überweltlicher Ursprung im permanent schöpferischen, erhaltenden, erlösenden, erneuernden und vollendenden Handeln Gottes liegt. Allerdings ist die Welt und ihre Geschichte nicht nur von dieser göttlichen Dynamik geprägt, sondern auch von den Taten der Menschen, nicht zuletzt von ihrem Versagen und ihrer Schuld. Darum darf die Ambivalenz der im Prozeß stehenden Welt nicht außer acht gelassen werden; sie muß im Blick bleiben. Das heißt: Die Welt darf nicht nur als jene unheilvolle Größe angesehen werden, die von den Mächten der Sünde und des Todes beherrscht ist, in der das dämonisch Böse sich auswirkt; sie muß immer auch als Gottes Schöpfung gesehen werden, die selbst Gott zwar verlassen hat, aber von Gott nie verlassen wurde, die auch als die verlorene die Gott gehörende Schöpfung geblieben ist, in der Gott um sein Recht kämpft, die von seiner Gnade umfassen ist. Sie ist von Gott in und auf Christus hin erschaffen<sup>10</sup>, wird in ihm wieder zusammengefaßt und unter seiner Herrschaft Gott wieder zugeführt, um in der eschatologischen Neuschöpfung ihre Vollendung und ihre volle Freiheit zu finden. Ein anderes Heil als das, das sich auf das Zurechtkommen Gottes mit seiner Schöpfung bezieht samt der damit gegebenen Vollendung der Welt, ist uns Menschen weder geschenkt noch verheißen. Hier in dieser Welt steht Gottes Herrschaft in Frage, hier muß sie sich durchsetzen.

Die Schöpfung ist nicht fertig, weil der Schöpfer mit ihr noch nicht fertig ist, so daß er sich zurückziehen könnte wie ein Handwerker von seinem abgeschlossenen Werk. Gottes gegenwärtiges Wirken in seiner Welt dient nicht nur ihrer Erhaltung, sondern ihrer Vollendung. Schöpfung ist ein dynamisches, zielbezogenes Wirken Gottes, doch so, daß dieses göttliche Wirken menschliches Wirken nicht ausschließt, sondern gerade erst freigibt, ermöglicht und fordert. Schöpfung ist Beginn einer Geschichte, und zwar nicht nur der Welt, sondern Gottes mit der Welt, der Beginn echter Geschichte, in der nicht nur Gleiches sich wiederholt, sondern ständig Neues entsteht, neue Möglichkeiten sich auftun.

Für diese Geschichte sucht Gott den Menschen zu engagieren. Schon die Propheten des Alten Bundes bejahen die Teilnahme des Bundesvolkes an den Weltveränderungen in der Geschichte als ein Mitgehen mit dem in immer neuen Aufbrüchen geschehenden Weg Gottes in und mit seiner Welt, ein Mitgehen, das große Aufmerksamkeit fürs jeweils Neue

<sup>10</sup> Das NT lehrt uns ja, die Wirklichkeit insgesamt zu verstehen als auf Christus hin geschaffen (Kol 1, 16) und als in der Fülle der Zeit in Christus zusammengefaßt (Eph 1, 10), wobei durch Christus am Ende Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28).

und die Bereitschaft zum Aufbrechen aus dem Bisherigen erfordert. Dabei wird nach vorne gesehen auf die Vollendung der Welt, in der Welt, in der sie noch nicht ist, und zwar nicht nur wegen der Verwüstung durch die Sünde, sondern auch deswegen, weil die Schöpfung „Wurf nach einem höheren Ziel“ ist, das umrißhaft sichtbar wird in der Auferweckung Jesu von den Toten. Der Mensch ist berufen, an diesem dynamischen Schöpfungsprozeß mitzuwirken, der ausgerichtet ist auf „den neuen Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen erstreckt sich gerade auch auf diese Mitwirkung.

Angesichts der Unheilmächte, die durch das Böse in die Welt gekommen sind, hat Gottes Weltzuwendung einen erlösenden Zug bekommen. Um die Macht dieser Unheilmächte in der Welt zu brechen und der Welt eine heilvolle Zukunft offenzuhalten, ist Gott nicht so vorgegangen, daß er alle diese Unheilmächte aus der Welt geschafft und die Welt mit einem Schlag in ein Paradies verwandelt hat, sondern so, daß er den Menschen zur Umkehr gerufen und in die Lage versetzt hat, sich der Angriffe dieser Unheilmächte zu erwehren, in dem er „die Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6, 5) in sie einströmen ließ. Gott hat als Erstes nicht eine „kosmische Neuschöpfung“ ins Werk gesetzt, sondern eine „anthropologische Neuschöpfung“, eine neue Existenz des Menschen in Christus, aus der ein neues Verstehen- und Handeln-Können des Menschen erwächst<sup>11</sup>.

## 2. Die Kirche als „Sakrament des Heils“

Die Rolle der Kirche im Rahmen der heilschaffenden Weltzuwendung Gottes bringt am besten die wohl aktuellste wie originellste Bezeichnung zum Ausdruck, die das Zweite Vatikanum gebraucht hat: es spricht von der Kirche als dem „Sakrament des Heils“<sup>12</sup>. Die Kirche wird damit verstanden als „Zeichen der Gottesherrschaft und des darin eingeschlossenen Heils, das auch die Einheit der Menschheit umfaßt, und als Werkzeug zu ihrer Vollendung; und zwar als Zeichen und Werkzeug eines endgültigen göttlichen Heils für die Welt; das heißt nicht nur für die, die der Kirche aktuell angehören, die „drinnen“ sind, sondern auch und gerade für die „draußen“, die vielleicht nie in einer erfahrbaren Weise zur Kirche gehören werden. Sakramente sind ja nicht um ihrer selbst willen da.

<sup>11</sup> „Wenn einer in Christus ist, dann ist er eine Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, ein Neues ist geworden“ (1 Kor 5, 17); vgl. R. Schnackenburg, Zwischen den Zeiten. Christliche Existenz in dieser Welt nach Paulus, in: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, Bd. II, München 1968, 9–32.

<sup>12</sup> „Christus... Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit“, Lumen gentium a. 48; vgl. a. 1 und a. 9.

Aber was besagt des näherhin, daß die Kirche „Sakrament<sup>12a</sup>“, das heißt Zeichenwirklichkeit und Werkzeug göttlichen Heils für die Welt ist, eines Heils, zu dessen Kennzeichnung sich der biblische Gedanke der „Gottesherrschaft“ am besten eignet? Es besagt, daß die Kirche nicht nur Bote des kommenden Heils ist, nicht nur von der Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft durch Jesus herkommt und auf die Vollendung dieser Gottesherrschaft als ihr Ziel zugeht; darüber hinaus besagt es, daß die Kirche dieser Gottesherrschaft entgegenwandert und sie in der Welt als Herold ankündigt derart, daß sie verborgen schon teilhaft an der anbrechenden Gottesherrschaft und diese zur gegenwartsbestimmenden Macht werden läßt, weil die Verheißungen und die Kräfte der kommenden Gottesherrschaft durch Jesus Christus bereits in ihr wirksam und spürbar sind. Dabei wird durch das Wirken der Kirche die Gottesherrschaft zur gegenwartsbestimmenden Macht auf eine dreifache Weise: durch die Verkündigung des „Wortes der Versöhnung<sup>13</sup>“, weiterhin dadurch, daß die Kirche sich selbst aufbaut als „Leib Christi<sup>14</sup>“ und nicht zuletzt dadurch, daß sie ihre „therapeutische“ Funktion ausübt — und zwar nicht als innerkirchliche Fürsorge, die lediglich die Interessen ihrer Mitglieder wahrnimmt, sondern als Diakonie in der Welt in all den hier aufbrechenden individuellen und gesellschaftlichen Notsituationen, die Würde, Freiheit und Wohl des Menschen bedrohen, um dadurch zeichenhaft sichtbar zu machen, was das Kommen der Gottesherrschaft bedeutet. Das soll ganz kurz etwas entfaltet werden:

Einer der Wege, auf denen die Kirche ihr Wesen als Sakrament des Heils für die Welt realisiert, ist die Verkündigung des Wortes der Versöhnung, die Verkündigung des Evangeliums. Hier läßt die Kirche die Gottesherrschaft der Gegenwart dadurch wirksam werden, daß sie den einzelnen Menschen zum Feld der Auseinandersetzung zwischen dem „alten“ und dem „neuen Menschen“ macht. Das Evangelium ist die Verkündigung der Menschwerdung Gottes als Auslösungsgeschehen zur Menschwerdung aller Menschen. Die Verkündigung spricht ja von der in Jesus geschehenen Zukehr Gottes zu uns Menschen, die unsere Abkehr von Gott offenbar macht; sie spricht von Jesu Eintreten für

<sup>12a</sup> Die Kategorie des „Sakramentes“ enthält in der theologischen Tradition einen großen Reichtum von Spannungseinheiten: von göttlicher Initiative und deren Auswirkung innerhalb der Welt, von Unsichtbarem und Sichtbarem, von Gegenwärtigem, Vergangenen und Zukünftigem, von Personalem und Sozialem, die hier bezüglich der Kirche nicht alle entfaltet werden können. Vgl. u. a. P. Schmulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in: *De ecclesia* Bd. 1 (Hrsg. G. Barauka) 1966.

<sup>13</sup> Vgl. 2 Kor S. 18—21.

<sup>14</sup> Vgl. Eph 4, 10—16.



den Nächsten, das unsere Selbstsucht aufdeckt; sie spricht von seiner Hingabe bis in den Tod, die den zerstörerischen Charakter unseres Lebensdranges enthüllt. Wo der Mensch sich unter dieses Gericht stellt und sich Jesus zuwendet, da geschieht Befreiung zu einem neuen Leben, das Gemeinschaft mit Gott, die Fähigkeit der Liebe zum Menschen und den freien Umgang mit den Dingen bedeutet und darin Mitwirkung an Gottes Werk auf die Vollendung der Schöpfung hin. Durch die Verkündigung des „Wortes Gottes“ in der Kraft des Heiligen Geistes, das seine größte Dichte in der Sakramentenspendung hat, ruft die Kirche den einzelnen Menschen zur Umkehr, zur Taufe, zur Gliedschaft in der Kirche und als Glied dieser Kirche zur Teilhabe an Gottes Handeln mit der Welt. Dadurch wird — wie gesagt — der Mensch selbst zum Kampfplatz der Auseinandersetzung zwischen dem „alten“ und dem „neuen Menschen“. Auf diesem Weg gewinnt der Mensch eine neue Existenz, hier gewinnt er die Fähigkeit zur Mitarbeit am Heilswerk Gottes. In der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung geht es vorrangig keineswegs darum, den Menschen Wissen über Gott zu vermitteln, sondern darum, sie am Plan Gottes mit der Menschheit und der Welt teilhaben zu lassen. Darum genügt zum christlichen Glauben nicht, fürwahrzuhalten, was andere nicht fürwahrhalten; man muß vielmehr aktives Glied in der Weltzuwendung Gottes werden, mittun mit dem Volke Gottes, das auf dem Wege ist, aufzubrechen in Gottes Zukunft mit der Welt. Doch dazu muß der Mensch zunächst einmal begabt, befähigt und ermächtigt werden — der Mensch, diese sterbliche, irrige, schuldige, scheiternde Kreatur. Je mehr der Gläubige sich für das Werk Gottes in der Welt engagiert, desto schmerzlicher wird er erfahren, daß er stets selbst erneuerungsbedürftig bleibt. Darum kann und darf die Kirche die Intention des Rufes zur Bekehrung und zur vollen Gliedschaft nie aufgeben. Natürlich erschöpft sich die Verwirklichung ihres Wesens als Sakrament des Heils für die Welt nicht in Verkündigung und Gottesdienst. Sie muß die Gottesherrschaft auf allen Ebenen und in allen Bereichen dienen. Das schließt auch die Diakonie ein, nicht aus taktischen Erwägungen, sondern weil dies ein Teil des wesentlichen Werkes der Kirche ist; denn die Gottesherrschaft kündigt sich auch darin an, daß Blinde sehend, Taube hörend, Gelähmte geheilt und Arme reich werden usw.<sup>15</sup>. Doch die Kirche wird ihre Funktion im Rahmen der Welt-

<sup>15</sup> Im NT besteht ja unverkennbar eine innere Beziehung zwischen dem Kommen der Gottesherrschaft und dem geringsten Beitrag zum Wohl selbst eines einzelnen Menschen. Die Beziehung zwischen therapeutischer Aktivität und dem Kommen der Gottesherrschaft ist dabei nicht nur in Worten Jesu gegeben (vgl. Lk 4, 16 f.; 7, 18 f.; 11, 20; Mt 9, 35); sie gilt auch für die, die er aussendet, seine Sache zu vertreten (vgl. Mk 3, 13; 6, 6 f.; Lk 10, 1 f.); instruktiv dafür ist auch die Darstellung der Apostel Petrus und Paulus als Wundertäter in der Apg.

zuwendung Gottes nur dann erfüllen können, wenn sie neben die Tat der Liebe, neben das Engagement für eine bessere Ordnung in der Welt und größere Gerechtigkeit unter den Menschen zur Umkehr, zum Gebet, zur Meditation, zur Feier der Liturgie ruft, weil menschliche Freiheit zunächst einmal zu sich selbst befreit werden muß. Reduziert auf bloße gesellschaftliche und politische Information und Einübung in gesellschaftliche und politische Aktion fällt auch das Christentum in Barbarei und Terror zurück.

Die Kirche läßt aber die kommende Gottesherrschaft nicht nur dadurch der Gegenwart mächtig werden, daß sie den einzelnen Menschen zum Kampfplatz der Auseinandersetzung zwischen dem „alten“ und dem „neuen Menschen“ macht, sondern zweitens auch dadurch, daß sie sich selbst als Zeichengeschehen des universalen Heils für die Welt deutlich macht, eines Heiles, das nicht nur innigste Vereinigung mit Gott, sondern auch Einheit der Menschen untereinander besagt. So sammelt Gott durch den Ruf des Evangeliums und die Sendung des Geistes aus Sündern seine Kirche als Zeichen eines Heils, das jene endgültige Einheit der Völker einschließt, in der die Sonderung in den Egoismus des einzelnen Menschen und in die babylonische Zerstreuung der Völker aufgehoben sind, wo der Abbruch der Brücken des Verstehens rückgängig gemacht ist, die Absolutsetzung des je Eigenen im individuellen und kollektiven Egoismus aufgehoben ist. Die Kirche ist Zeichengeschehen eines solchen Heils aber nur, wenn sie als geschichtlich-gesellschaftliche Größe, das heißt in ihrer konkreten Existenz eine Einheit aus den zerstreuten Gliedern der Menschheit ist, wenn sie offen ist für alle, weil Gott alle zu diesem Heil geladen, wenn sie „Kirche der Einladung“ an alle ist. Als Zeichenwirklichkeit jenes Heils muß die Kirche in ihrer konkreten Gestalt eine Gemeinschaft „aus allen Völkern, Stämmen, Geschlechtern und Sprachen“ (Apk 7, 9) sein. Die Kirche realisiert diese Zeichenwirklichkeit in sich selbst dadurch, daß sie in einer Solidarität der Liebe die Ungleichenen zusammenführt: die Gebildeten und die Ungebildeten, die Weißen und die Schwarzen, Männer und Frauen, die Reichen und die Armen, die Hohen und die Niedrigen. Ihrer erfahrbaren Wirklichkeit muß angesehen werden können, daß Menschen verschiedener Rassen und Kulturen, verschiedener gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Systeme in den entscheidenden Fragen menschlicher Existenz eines Herzens und Sinnes sein und aus dieser Übereinstimmung in den fundamentalen Fragen menschlicher Existenz sich zu einer Kooperation zusammenfinden können, die der größeren Einheit aller Menschen dient. Nur auf diese Weise stellt sie sich als Werkzeug der Aussöhnung und als Zeichen von Gottes Einheit schaffendem Wirken in der Geschichte dar. Auf diesem Weg wird dem Wesen der

Sünde (die immer Sonderung ist in den Egoismus des je einzelnen Menschen oder einer Gruppe hinein, die ein Mysterium der Trennung und der Zerrissenheit ist, wo jeder nur sich selber kennt und versteht, deren geheimnisvolles Zeichen „Babylon“ ist, der Ort der Sprachenverwirrung, in dem der Egoismus die Brücken des Verstehens abgebrochen hat) das Wesen des Christusgeschehens recht entgegengesetzt, das Vereinigung, Wiederzusammenführung der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leibe ist, deren geheimnisvolles Zeichen das „Pfingstgeschehen“ ist, das Wunder des Verstehens, das die Liebe schafft, die das Getrennte zur Einheit bringt. Im Hinausgehen zu den Völkern zum „Aufbau des Leibes Christi“ vollzieht die Kirche ihr Wesen als Zeichenwirklichkeit des kommenden Heils und zeigt das Ziel aller Wege Gottes an: das Mysterium der Vereinigung.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Christusgeschehen die Struktur dieser Vereinigung bestimmen muß, und zwar in Richtung einer der Menschheit insgesamt zugewandten „Dienstgemeinschaft“. Sie hat die Vielen nicht in sich heimzuholen wie in eine rettende „Arche Noah“, um sie da für sich zu haben, sondern um sie zu jenem geheimnisvollen Leib Christi aufzubauen, der sich versteht als „Brot des Lebens“ für die Welt gemäß dem Leib Jesu, der für das Leben der Welt dahingegeben wurde.

Gegenwartsbestimmend wird die Gottesherrschaft aber auch durch die Diakonie der Kirche in der Welt. Das Hereinbrechen der Gottesherrschaft kündigt sich für Jesus auch darin an, daß Dämonen ausgetrieben, Blinde sehend, Taube hörend, Gelähmte geheilt werden und Armen frohe Kunde wird. Bevor die Jünger, die Jesus zwei und zwei aussendet, anfangen zu reden, sollen sie etwas tun: „Heilet die Kranken“ (Lk 10, 9). Ihr Tun soll erstes Zeugnis sein für das, was sie hernach verkünden: „Das Reich Gottes ist euch nahe.“ Kraft des Verheißungswortes vom umfassenden Heil der Gottesherrschaft kann das Bestehende an dieser Verheißung wie an einem Leitbild gemessen werden. Dabei wird die tiefgreifende Differenz, der krasse Unterschied spürbar zwischen dem Dasein, wie es eben ist, und dem Dasein, wie es erhofft wurde. Wo dieses Messen des Bestehenden am Leitbild des Kommenden mehr ist als ein folgenloses Vergleichen samt einem müden Seufzen über die Schlechtigkeit der Welt, wo dieses Vergleichen zur praktischen Kritik wird, die verändernd ins Bestehende eingreift, wo dieses Vergleichen die Phantasie der Menschen weckt und sie aktiv und initiativ werden läßt, im Bestehenden eine bessere Entsprechung zu dem verheißenen Heil herzustellen, jenem Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe, da kommt die Seinsweise des neuen Menschen zum Zuge, da

wird die Gottesherrschaft der Gegenwart schon mächtig. Dieser Dienst gehört wesentlich zum Glauben. Sein Ort ist dort, wo immer Menschen unter unwürdigen Zuständen leiden, seine Aufgabe ist, die Wirklichkeit Gottes erfahrbar zu machen, wo immer Menschen in verzweifelter Situation nach Leben und Zukunft fragen. Es ist dem christlichen Glauben gemäß, sich nicht nur im Vollzug gewisser Kulthandlungen und der Pflege frommer Innerlichkeit zu erschöpfen, sondern sich als Dienst an den leiblich und seelisch Hilfsbedürftigen zu äußern und die Welt zum Ort der liebenden, Leben und Zukunft gewährenden Wirklichkeit Gottes zu gestalten. Die Nachfolge Jesu verlangt von den Gläubigen auch, daß sie gerade in den Konflikten der Gesellschaft durch ihr Zeugnis und Tun die Bedeutsamkeit der Erlösung für die Vermenschlichung der Lebensbedingungen zur Geltung bringen.

Wir haben schon betont, daß die Kirche unter keinen Umständen die Intention des Rufes zur Bekehrung und die Arbeit am Aufbau des Leibes Christi preisgeben darf; aber ihre Funktion erschöpft sich darin nicht. Soziales und politisches Engagement der Christen gehört ebenso zu ihrer Aufgabe. Es geht hier um verschiedene Weisen und Mitwirkung an Gottes Plan mit der Welt, die aber ein einheitliches Ganzes bilden: Verkündigung und Dienst, Glaube und Liebe, Heil und Wohl, Evangelisation und Gesellschaftskritik, Wiedergeburt und neuer sozialer Wandel schließen einander nicht aus, sondern ein, stehen in einem untrennbaren Zusammenhang — aber so, daß jeweils das erste Glied die Voraussetzung, und das zweite Glied die Folge ist.

### **III. Das Engagement für die Welt als tätiger Aufbruch in Gottes Zukunft**

Das wachsende Bewußtsein der Mitverantwortung für die künftige Entwicklung im eigenen Land wie in den fernen Kontinenten hat dazu geführt, daß die Christen und die Theologen heute die christliche Botschaft in einem sozialen Kontext und im Horizont der Menschheitszukunft hören. Sie verstehen den Ruf Jesu zur Umkehr und zur Nachfolge auch als Aufruf zur gesellschaftskritischen Aktion und die christliche Gemeinde als Vorentwurf einer neuen Gesellschaft. Da die christliche Heilssorge in der Vergangenheit vorwiegend als „Seelsorge“ im Dienst am Heil des einzelnen aufgefaßt worden ist und folglich in der gelebten Glaubenspraxis der Kampf um Gottes Schöpfung und die Aktion der Hoffnung aus der Erwartung der Verheißung nicht recht zum Zuge gekommen ist, sind als Reaktion darauf heutzutage Christen und Theologen einem neuen Glauben verfallen, dessen magische Formel „Veränderung der



Gesellschaft“ heißt, und der nur mehr eine säkularisierte „Eschatologie“ zurückbehält. Sie funktionieren das Evangelium in eine soziale Botschaft im Sinne eines „Gesetzes“ um. Ihr Programm ist der Untergang des Bestehenden und die Heraufkunft der neuen Gesellschaft durch die eigene Aktivität. Unter Verlust jeglicher Transzendenz geht es nur noch darum, die Erde wohnlich und die gesellschaftlichen Verhältnisse menschlich zu machen. Diese Ersetzung der Einseitigkeit der bisherigen Glaubenspraxis durch diese neue Heilslehre macht es notwendig, daß wir uns noch etwas mit diesem weltlichen Engagement der Gläubigen befassen<sup>16</sup>.

Der vorausgehende Teil wollte herausstellen, was das Verständnis der Kirche als „Sakrament des Heils“ für die Welt für den Lebensvollzug des Gläubigen alles miteinschließt. Dieses Wesen der Kirche und ihre darin ausgesprochene Funktion ist noch nicht voll realisiert, wenn sich ihr Dienst erschöpft in einer tiefsinnigen Predigt, einem feierlichen Gottesdienst, einer geistvollen Theologie, einer gut durchorganisierten Seelsorge und einer effektiven Caritastätigkeit, wenn das alles nur einer in Abgeschlossenheit für sich selbst lebenden Kirche zugute kommt. All das ist recht und sinnvoll nur, wenn es im Blick auf die Welt und für die Welt geschieht. „Sakrament des Heils“ für die Welt sein, das heißt für die Kirche nicht nur verkündigen, Sakramente spenden, sich selbst als Zeichen aufbauen, sondern auch durch alle ihre Glieder missionarischer Vortrupp einer neuen Weltordnung sein. Es geht ja nicht nur um ein Weitersagen der Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft unter allen Völkern, sondern um tätigen Aufbruch auf diese Gottesherrschaft zu. Dieser Aufbruch schließt nicht nur ein, selbst ein neuer Mensch werden, unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt der Gottesherrschaft gemäß leben, sondern auch in der Gesellschaft zwar nicht die Gottesherrschaft selbst (das ist Sache Gottes allein), aber eine Entsprechung zu dieser Gottesherrschaft verwirklichen. Und dieses zuletzt Genannte bedeutet: sich um solche Veränderungen in der Gesellschaft bemühen, die zur Einheit der Menschheit führen, die die Gleichheit aller und den Frieden untereinander festigen, die die Ausbeutung und Verelendung von Menschen beseitigen, die zu verantwortlicher und freier Beteiligung aller am gesellschaftlichen Leben führen; und das wiederum schließt ein die Errichtung jener Institutionen, durch welche die einzelnen zur Übernahme all dieser Aufgaben befähigt werden. Die gesellschaftliche Dimension der hereinbrechenden Gottesherrschaft nimmt die Kirche durch öffentliches Eintreten für die Erfordernisse des Gemeinwohls und eines gerechteren Rechtes wahr. Das kann sowohl durch Stellungnahmen im Rahmen der öffentlichen Meinung geschehen als auch durch Entwick-

<sup>16</sup> Vgl. K. R a h n e r, Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt, in: GuL 44 (1971) 32—48.

lungen von Einrichtungen für Aufgaben der Allgemeinheit, die von der öffentlichen Hand nicht oder nur unzureichend wahrgenommen werden. Derartige kirchliche Einrichtungen (zum Beispiel Krankenhäuser, Kindergärten, Schulen usw.) sollten sich nicht nur als Betreuung benachteiligter Individuen, sondern auch gesellschaftskritisch als vorübergehende stellvertretende Wahrnehmung von Aufgaben verstehen, die an sich zum Verantwortungsbereich der Gesellschaft gehören und so bald wie möglich von ihr übernommen werden müssen. Indem sich kirchliche Einrichtungen solcher vernachlässigter Aufgaben der Gesellschaft annehmen, weisen sie sowohl auf den Abstand der bestehenden Gesellschaft von der Gerechtigkeit der Gottesherrschaft, als auch auf die Relevanz der religiösen Thematik für die gesellschaftliche Dimension der Ganzheit des Menschen hin.

Damit ist auch schon gesagt, daß die prophetische Forderung nach Barmherzigkeit und Recht, die Jesus durch die Betonung der Nächsten- und Feindesliebe noch verschärft hat, heute weniger denn je in der rein individuellen Form der persönlichen Nächstenliebe verwirklicht werden kann. Heute verlangt dieses Engagement eine Ausweitung in größere Maßstäbe. Ohne gesellschaftliches und politisches Engagement und die konkrete Hilfsbereitschaft für den Nachbarn, den unbekannten Nächsten oder selbst den feindlichen Bruder gibt es Kirche nur als private Bedürfnisbefriedigung oder als Sekte ohne Wirkung in die allseitig offene Gesellschaft unseres Zeitalters. Der Auftrag, zu „heilen“, das Engagement in physischen und gesellschaftlichen Notlagen, darf nicht deshalb als zweitrangig zurückgestellt werden, weil er immer nur bruchstückhaft, fragwürdig und politisch heikel zu erfüllen ist.

## **1. Der weltliche Gottesdienst der Christen**

Das Wirksamwerdenlassen der Gottesherrschaft in den Konfliktsituationen unserer gegenwärtigen Gesellschaft durch das Zeugnis der Christen in der Welt geschieht im alltäglichen Leben der Christen, in ihrem Reden und Tun im Alltag, nicht in der Zeit, die sie im Gotteshaus zubringen. Vielleicht neigen wir noch allzu sehr dazu, daß sich der Glaube vorwiegend in der Teilnahme am Gottesdienst und in religiösen Übungen verwirklicht. Die schon erwähnte Redewendung vom „praktizierenden Katholiken“ spricht ja eine sehr verräterische Sprache. Doch darin liegt eine Verkennung des christlichen Glaubens, der alles andere als eine reine Kultreligion ist.

Es sollte uns zu denken geben, daß Paulus da, wo er in seinen Briefen ausgesprochen „religiös“ redet, wo er von „Gottesdienst“ und „Opfer“ spricht, gerade das alltägliche Leben der Christen meint. So schreibt er

im Römerbrief (12, 1 f.): „Ich rufe euch auf, Brüder, weil Gott in seiner Barmherzigkeit zu euch ja gesagt hat, eure Leiber als ein lebendiges, heiliges Opfer, das Gott wohlgefällt, hinzugeben, als euren Gottesdienst, der verstanden werden kann.“ Erstaunlich ist, daß Paulus mit diesen frommen Vokabeln von der Zeit spricht, die die Christen nicht im Kirchenraum zubringen, sondern er bezieht diese frommen Vokabeln auf den Alltag ihres Lebens. Sagen wir es etwas deutlicher: der Ort des Gottesdienstes, von dem Paulus hier spricht, ist nicht ein Tempel oder Kirchenraum, sondern die Straße, der Arbeitsplatz, das Heim, der Werktag. Wo wir gewohnheitsmäßig von Gottesdienst und Opfer reden, da gebraucht Paulus keine fromm klingenden Worte, sondern spricht schlicht vom „Zustandekommen“, vom „Essen und Trinken miteinander“<sup>17</sup>. Wo Paulus ausgesprochen fromm redet, da hat er das Leben des Christen im Alltag im Blick. Sein „Gottesdienst“ wird geleistet auf den Straßen, den Bauplätzen, in den Werkhallen, in den Sprechzimmern der Ärzte, in Hörsälen und Laboratorien — kurz an all den Orten, wo im Ringen um Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, menschenwürdiges Leben für alle in der Welt die Zukunft Gottes offengehalten wird.

## 2. Das weltliche Engagement als „interessierte Aktion“

Das gesellschaftliche und politische Engagement muß „interessierte Aktion“ sein und bleiben. Damit soll nicht gesagt sein, daß wir für uns einen Nutzen dabei erstreben und in diesem Sinne „interessiert“ sind, sondern daß uns bei diesem Engagement das den Menschen von Gott zugedachte Heil dabei interessiert und am Herzen liegt. Christus hat ja auch nicht „absichtslos“ geheilt oder sein Leben „absichtslos“ für die Welt hingegeben, sondern „damit sie lebe“. So gilt auch das Engagement des Christen der Welt im Hinblick auf die seit Jesus Christus in die Welt hereinbrechende Gottesherrschaft, nicht im Hinblick auf rein innerweltliche Realitäten. Solidarität und Identifizierung mit den Menschen ist unaufgebbbar, doch nur so lange, als sie dabei das Ziel anstrebt, das diese Solidarisierung veranlaßt. Den Menschen dienen, ohne ihnen den Sinn dieses Dienstes zu erklären, ist ein ebenso großer Fehler, wie das Evangelium verkünden, ohne den Dienst zu leisten, den es von uns fordert. Kurz: das soziale und politische Engagement ist nur dann Mitarbeit an Gottes Werk mit seiner Schöpfung, wenn es geschieht im Blick auf die kommende Gottesherrschaft und das darin beschlossene Heil, und wenn es an diesem Heil orientiert ist.

---

<sup>17</sup> Vgl. 1 Kor 11, 17 f.

### 3. Eine notwendige Einschränkung

Die Verwirklichung der Gottesherrschaft und aller damit gegebenen Verheißungen ist Sache Gottes allein; Gott allein bringt die Welt letztlich und endgültig ans Ziel und aus dem Verderben, weil er allein die Unheilmächte Schuld und Tod endgültig zu überwinden und damit auch all die ans Ziel zu bringen vermag, die gestorben sind; auch alle diese schließt ja die Hoffnung des Glaubens mit ein. Die Ganzheit des individuellen Daseins und die Vollendung der menschlichen Gesellschaft, kurz: das Heil, das den Inhalt der eschatologischen Hoffnung bildet, ist unter den Bedingungen der Endlichkeit des Daseins und wegen der hier immer möglichen Daseinsverfehlungen der Menschen nie ungebrochen erreichbar oder voll realisierbar. Die natürlichen und die gesellschaftlichen Übel, die einzelne Menschen benachteiligen, können bestenfalls verringert, in ihren Folgen gemildert, aber nie völlig beseitigt werden. Die Selbstsucht der Individuen verhindert immer wieder auch die sonst mögliche Forderung des Gemeinwohls. Solange die allgemeinen Angelegenheiten von besonderen Individuen anstelle aller wahrgenommen werden und solange überhaupt die Individuen nicht von sich aus zum Gemeinwohl zusammenstimmen, bleibt die Einheit von individuellen und gesellschaftlichen Bestimmungen des Menschen unerreichbar. Die Ganzheit des Daseins ist für den einzelnen nur von einer Zukunft über den Tod hinaus zu erhoffen. Aber auch die Wesensverwirklichung des Menschen in der Menschheit als Gesamtheit aller Individuen ist nur als gemeinsame Zukunft über den Tod hinaus denkbar. Unser tätiger Aufbruch geschieht also nicht, um das Reich Gottes endgültig herbeizuzwingen, es in eigener Regie herzustellen, unser tätiger Aufbruch kann nur geschehen als unsere Antwort auf das von Gott schon ins Werk gesetzte Neue und mit dem Vorbehalt, durch unsere eigene Aktion das Reich Gottes nicht verwirklichen zu können. Bei aller notwendigen Aktivierung des Menschen, sich für gesellschaftliche und politische Veränderungen einzusetzen, wird der Christ doch nicht mit der Aufgabe belastet, das Scheitern der Menschheitsgeschichte zu verhüten und das Reich Gottes endlich selbst zustandezubringen; ihm wird nur die Aufgabe gestellt, der Gottesherrschaft in den Bedingungen der gegenwärtigen Welt zu entsprechen. Und diese Aufgabe ist groß genug. Bei allem Einsatz des Christen für eine bessere Welt stehen darum wohl bessere Verhältnisse, aber nie die Gottesherrschaft selbst auf dem Spiel. Das Gottesreich ist und bleibt Geschenk Gottes, aber der Glaube an dieses Reich ist eine Kraftquelle, die in aller Bruchstückhaftigkeit menschlichen Verwirklichens nie versiegt.

Diese Einschränkung oder Beschränkung oder auch Bescheidung des Engagements ist keine Abschwächung, sondern bedeutet eine große Hilfe, worauf H. Gollwitzer sehr eindringlich hingewiesen hat; denn diese Be-



schränkung kann helfen, die großen Versuchungen zu überwinden, denen das Bemühen um eine heile Welt und eine menschenwürdige Gesellschaft in der Geschichte immer wieder ausgesetzt ist.

Dieses Bemühen ist ja so im Recht, gerade deshalb führt es aber so leicht zur Rechthaberei, zur Inanspruchnahme absoluten Rechtes und zur Legitimierung aller Mittel. Im Namen des guten Zieles wird dann nicht selten eine neue Herrschaft von Menschen über Menschen aufgerichtet. Aber nicht nur das! Wo das Gelingen der heilen Zukunft ganz in die Hand des Menschen gelegt und ihm allein aufgetragen wird, da führt das leicht zur Verabsolutierung der menschlichen Auseinandersetzungen und zur Verteufelung des Gegners, da dieser angeblich das wahre endgültige Heil der Welt verhindert. Da in dieser Auseinandersetzung angeblich so viel auf dem Spiel steht, ist dem Gegner gegenüber auch jedes Mittel erlaubt, können Menschen der Zukunft zum Opfer gebracht werden, zahlenmäßig mehr, als je in den Religionen Göttern geopfert worden sind. Wo das Gelingen der Weltgeschichte und der heilen Zukunft der Welt ganz in die Hand des Menschen gelegt wird, da kann die Praxis kaum mehr menschlich sein. Wo dem Menschen die endgültige Sinngebung der Menschheitsgeschichte aufgeladen wird, da wird er zudem bei der Länge des Marsches und der Ungewißheit des Zieles und vor allem angesichts der Rückschläge, die er erleidet, leicht in Resignation verfallen und die Meinung verspüren, sich in seinen privaten Winkel zurückzuziehen. Wer sich für eine Änderung des Bestehenden einsetzt und für eine Ordnung, die dem wünschbaren Ideal der Zukunft besser entspricht, der begegnet ja nicht nur dem Unverständnis der trägen, feigen und mittelmäßigen Masse, sondern auch dem Widerstand der wütenden Opposition der Nutznießer des Bestehenden. Da braucht es Gewißheit und Mut und Geduld, um die notwendigen und möglichen Schritte zu tun. Dabei wird nicht selten die nur auf menschliche Kräfte gesetzte Hoffnung leicht von der Angst zersetzt — und die Geschichte wird dann angefüllt von dem grausamen Umsichschlagen dieser Angst.

Die für den Gläubigen grundlegende Unterscheidung zwischen der Gottesherrschaft, die Gottes Tat allein ist, und dem menschlichen Bemühen, das immer nur entfernte Entsprechungen zu dem endgültigen Heil bewirken kann, wehrt den brutalen Konsequenzen, in welche all die Bemühungen leicht einmünden, die heile Welt endgültig selbst zu verwirklichen.

Darüber hinaus läßt sie auch die illusionäre Erwartung nicht zu, daß alle existentiellen Fragen des Menschen beantwortet werden könnten durch gesellschaftliche Veränderungen. Sie macht es unmöglich, das Ziel der irdisch befriedigten Gesellschaft und die Arbeit dafür als erschöpfende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens auszugeben.

Die genannte entscheidende Einschränkung des Engagements macht die Arbeit für eine gesellschaftliche Veränderung nicht unnötig, aber nüchtern und bescheiden — kurz: sie macht die so notwendigen Bemühungen menschlich.

Zeichen des Heils für die Welt ist die Kirche nur, wenn sie der Menschheit in der jeweiligen Gegenwart einen Schimmer der kommenden Gottesherrschaft vorweisen kann — des Reiches der Versöhnung, des Friedens und des neuen Lebens — sonst hat sie keine Berechtigung, diese Aussage in die Welt hinauszuposaunen. Wenn die Kirche sich als „Sakrament des Heils“ für die Welt versteht und ihre Funktion im Rahmen der Weltzuwendung Gottes auf diese dreifache Weise erfüllt und besser ihr auf diesen drei Wegen nachzukommen sucht, wenn sie diesen dreifachen Auftrag als die einzige ihr voll erkennbare Weise des Werkes Gottes und damit als die ihr zugewiesene Beteiligung am gesamten Welthandeln Gottes versteht, dann braucht es sie nicht zu schrecken, daß sie eine Minderheit ist. Sie tritt für eine Zukunft ein, die die gegenwärtige Ordnung weit übersteigt; jede Ordnung aber, die eine andere übersteigt, kann sich dieser zunächst nur unter der Form eines unendlich Kleinen einfügen: die Zukunft wird in der Gegenwart in kleinsten Keimen vorbereitet. Nicht den Massen, sondern den ihrer Sendung am meisten bewußten Gemeinschaften gehört die Geschichte und die Zukunft. Wenn die Kirche sich im Schoß der pilgernden Menschheit als das erste Auftauchen und als Keim der endgültigen Zukunft, die Gott schafft, versteht, dann impliziert das ein Maximum an Sendungsbewußtsein und prophetischer Vorwegnahme. Dann vermag sie als die „kleine Herde“ doch jene repräsentative und dynamische Gruppe der Menschheit zu sein, jener „Vortrupp“ (K. Rahner), frei von Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit, der mit dem Endgeschick aller betraut ist, dann kann sie ohne Minderwertigkeitskomplexe erhobenen Hauptes voranschreiten im Bewußtsein, die Verheißung und Gewißheit der Zukunft Gottes für die Welt zu haben.

## „Gebete zum Herrn des Himmels“

Das chinesische Gebetbuch J. M. Moyes († 1793 in Trier) und sein Weiterleben in der Ostasienmission

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Herrn Professor Dr. Johannes Beckmann SMB in Freiburg/Schweiz zur Vollendung des 70. Lebensjahres

Die Gebetbuchforschung ist trotz des eigentlich unübersehbaren Exempels, das der große französische Frömmigkeitshistoriker Henri Bremond (1865—1933) in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf diesem Felde aufgerichtet hat<sup>1</sup>, immer noch als bedauerlich unterentwickelt zu bezeichnen. Mit dem hier zutage tretenden Mangel an Interesse für einen der vielversprechendsten Sektoren der Frömmigkeitsgeschichte mag es zusammenhängen, daß auch das Phänomen der offiziellen für ein Bistum oder ein Land amtlich von der Hierarchie herausgegebenen (Gesang- und) Gebetbücher noch kaum in den Blick der Forschung getreten ist<sup>2</sup>.

Daß es amtliche Gebetbücher einer Teilkirche in einer Reihe von Missionsländern des Fernen Ostens gab und gibt, die dort als Instrument des priesterlosen Familien- und Gruppengottesdienstes höchstes missions-pastorales Gewicht haben, ist so unbekannt geblieben, daß man im Artikel „Gebetbuch“ des Lexikons für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1960 den Eindruck gewinnt, amtliche muttersprachliche Gebetbücher von Teilkirchen kenne nur das deutsche Sprachgebiet<sup>3</sup>.

Zwei Trierer Dissertationen der 60er Jahre sind in diese Lücke der Forschung eingetreten (ohne sie schließen zu können<sup>4</sup>). Die eine stammt von

<sup>1</sup> H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Paris 1916—1933. 12 Bände.

<sup>2</sup> Unter den rühmlichen Ausnahmen ist vor allem die ertragreiche Untersuchung des allzufrüh verstorbenen Passauer Gelehrten J. Hacker, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart*. Mit einem Überblick über die Geschichte dieser Bücher, München 1950 = *Münchener Theologische Studien* II/1 zu nennen.

<sup>3</sup> Th. Schnitzler, *Art. Gebetbuch: LTHK IV* (1960) 551—553.

<sup>4</sup> Noch kaum gesichtet scheint das Missions-Gebetbuch von Vietnam zu sein; hier dürfte als Verfasser (oder Bearbeiter?) der Begründer der vietnamesischen Schriftsprache und Verfasser eines vietnamesischen Katechismus, der große französische Jesuiten-Missionar Alexander de Rhodes (1593—1660), in Frage kommen. Erste Anhaltspunkte fände ein Bearbeiter im *Bulletin des Missions Etrangères*, Paris 1955, Nr. 79, 80, 82, 83, 85, 86.

einem Verfasser, der inzwischen durch weitreichende missionspastorale Tätigkeit, vor allem auf dem Sektor der Katechistenausbildung, bekanntgeworden ist: von dem im Elsaß beheimateten französischen Jesuiten Paul Brunner. Sie behandelt erstmals monographisch das amtliche Gebetbuch der China-Mission, ist in französischer Sprache abgefaßt und erschien, nachdem der Verfasser 1959 mit ihr promoviert hatte, 1964 im Rahmen der Münsterer Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte<sup>5</sup>. Die andere, 1968 der Theologischen Fakultät Trier vorgelegte Arbeit hat den südkoreanischen Weltpriester Ambrosius Tchoi aus Suwon zum Verfasser; sie ist in deutscher Sprache abgefaßt und behandelt das zuletzt 1963 aufgelegte offizielle Gebetbuch der Korea-Mission<sup>6</sup>. Von dieser 475 Schreibmaschinenseiten umfassenden Dissertation ist bis jetzt lediglich ein die ersten 238 Seiten umfassender Teildruck erschienen<sup>7</sup>.

Beide Arbeiten haben das Verdienst, die betreffenden chinesisch bzw. koreanisch abgefaßten Gebetbücher durch erstmalige, zuverlässige<sup>8</sup> Übersetzung in eine europäische Sprache der abendländischen Forschung überhaupt erst zugänglich gemacht zu haben; P. Brunner bietet darüber hinaus eine Edition des chinesischen Textes<sup>9</sup>.

Es ist nicht der Sinn des vorliegenden Artikels, die Fülle der Neuerkenntnisse auszubreiten, die die beiden genannten Arbeiten auf einem bisher so gut wie un bebauten Sektor der Gebetbuchforschung erbracht haben. Es soll lediglich das Gebetbuch in seinen Umrissen skizziert werden, von dem schon Brunner<sup>10</sup> als von einer Nebenform seines chinesischen Gebetbuchs gehandelt hat, und von dem dann die Arbeit von Tchoi erstmals überraschenderweise nachgewiesen hat, daß es über seinen Ur-

<sup>5</sup> Paul Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine. Editio Princeps 1628 et développement jusqu'à nos jours. Contribution à l'histoire des livres de prières* = Missionswissenschaftliche Abh. und Texte 28, Münster 1964. Vgl. die Bespr. von J. Beckmann: NZM 20 (1964) 221 f.

<sup>6</sup> Ambrosius Tchoi, *Das Gebetbuch der Koreanischen Kirche. Seine Herkunft und seine Entwicklung bis zur Ausgabe des Jahres 1963. Mit einer deutschen Übersetzung des Erstdrucks um 1862* = Maschinenschriftl. Diss. der Theol. Fak. Trier 1968, 475 S. (Seminarbibl., Standort Z 846).

<sup>7</sup> Er trägt den gleichen Titel wie die Dissertation, umfaßt aber nur die beiden ersten Kapitel, in denen die Einführung des Christentums in Korea und die Geschichte des Gebetbuchs der Korea-Mission behandelt werden.

<sup>8</sup> Für die Arbeit von Brunner hat die Fakultät ein Gutachten des Münchener Sinologen Herbert Franke, für die von Tchoi ein solches von Hisu Tijon, Lektor für Koreanisch an der Freien Universität Berlin eingeholt. Beide stellten der ihnen mit dem Urtext vorgelegten Übersetzung das Zeugnis voller Zuverlässigkeit aus.

<sup>9</sup> Brunner, 275—351.

<sup>10</sup> Vgl. u. Anm. 22.



sprungsraum, die südchinesische Provinz Set-choang<sup>11</sup>, hinaus nicht nur in den Nachbarprovinzen Yünnan und Kweichow und bei den Katholiken unter den Diaspora-Chinesen Thailands, Malakkas und Birmas<sup>12</sup>, sondern in koreanischer Übersetzung seit dem Erstdruck des Jahres 1862<sup>13</sup> bis heute das offizielle (vom Episkopat hier zuletzt 1963 neuherausgegebene) Gebetbuch der koreanischen Christen geblieben ist. Gemeint ist das chinesische Gebetbuch des aus Lothringen stammenden, 1954 von Pius XII. seliggesprochenen Missionars Jean Martin Moye<sup>14</sup> (1730—1793)<sup>15</sup>.

Eine solche Skizzierung, die auf Grund der von Tchoi gebotenen Übersetzung des im Kern mit dem Gebetbuch Moyes identischen koreanischen Gebetbuchs erstmals möglich ist, dürfte, so knapp sie gehalten sein muß, interessierten Missiologen und Frömmigkeitshistorikern auch deshalb willkommen sein, weil die geplante Gesamtdrucklegung der nur maschinenschriftlich vorliegenden Arbeit von Tchoi mit der im Teildruck nicht enthaltenen, 181 Schreibmaschinenseiten umfassenden deutschen Übersetzung des Gebetbuchs (nicht zuletzt aus finanziellen Gründen) noch geraume Zeit auf sich warten lassen wird.

Daß durch ein merkwürdiges Zusammentreffen hinter dem hier zu behandelnden Gebetbuch ein seliggesprochener Missionar steht, der aus China zurückgekehrt und aus Frankreich durch die Revolution vertrieben, nach allen Irrfahrten eines bewegten Lebens ausgerechnet in der Stadt seine letzte Ruhestätte gefunden hat, in der die beiden genannten Arbeiten entstanden sind, ist eine weitere Erklärung für die Blickrichtung des Themas. Man soll den Trierern nicht weiter nachsagen können, was ihnen einer der alten französischen Biographen Moyes im Zusammenhang mit

<sup>11</sup> Die von Autor zu Autor variierende Schreibweise der chinesischen Namen schließt sich an den Gebrauch des LTHK bzw. des Großen Herder und seines Atlases an.

<sup>12</sup> Vgl. Brunner, 136.

<sup>13</sup> Vgl. Tchoi, 64—70; eine einbändige Ausgabe erschien 1941 in der Ost-Mandschurei für die Katholiken unter den dort ansässigen, nach mehreren Zehntausenden zählenden Koreanern; vgl. ebda. 76 f., 339 u. Anm. 527.

<sup>14</sup> Wir verwenden die Schreibweise des Namens ohne Trema, wie sie der Selige bis zu seinem Eintritt in die Pariser Missionsgesellschaft selber pflegte. Sowohl Brunner wie Tchoi schreiben den Namen so, aber auch die u. Anm. 18 zitierte jüngste Monographie von Guennou, die sich ausdrücklich auf die ursprüngliche Familientradition beruft. Die Aussprache (die M. selber später durch das Trema sichern wollte) ist „Moje“.

<sup>15</sup> Eine summarische Bibliographie der wichtigsten über Moye erschienenen Darstellungen ist jetzt — zusammen mit einer vorbildlichen Bibliographie seiner gedruckten und ungedruckten Werke — am leichtesten greifbar in dem u. Anm. 18 zitierten Werk von Guennou 262—269. Übersehen ist der sachkundige, auf genaue Quellenstudium auf ruhende Beitrag von J. Beckmann zu dem von P. Manns hrsg. Sammelwerk: *Die Heiligen in ihrer Zeit* 2 (Mainz 1966) 493—496.

der Unauffindbarkeit des Grabes<sup>16</sup> nachgesagt hat: *Ses (Moyes) restes sont foulés aux pieds par un peuple indifférent, qui ne connaît pas son nom*<sup>17</sup>.

Schließlich hat unlängst eine vortreffliche Monographie des Archivars der Pariser Missionsgesellschaft Jean Guennou<sup>18</sup> das Interesse an der Gestalt des Seligen und seiner Spiritualität neu geweckt.

Die erste wissenschaftliche Beschäftigung mit dem 1780<sup>19</sup> erschienenen Gebetbuch mit dem Titel: „Sammlung von Gebeten zum Herrn des Himmels“ (*T'ien Chu Ching K'ne*) ergab sich im Rahmen der Vorbereitung des 1954 zum Ziel gekommenen Seligsprechungsprozesses seines Verfassers. Bereits 1922 verfaßte François Gourdon (1842—1927), Mitglied der Pariser Missionsgesellschaft, eine einschlägige Studie, die allerdings nur in den Beatifikations-Akten erreichbar ist<sup>20</sup>.

Auf ihr konnte P. Brunner aufbauen, als er in einem eigenen Kapitel seines Buches das Gebetbuch Moyes (von dem er ein dreibändiges Exemplar in der Bibliothek des Jesuitenkollegs von Chantilly ausfindig machen

<sup>16</sup> Daß der am 4. Mai 1793 am Typhus (den er sich bei der seelsorglichen Betreuung eines österreichischen Soldaten zugezogen hatte) Verstorbene wenige Tage später auf dem Friedhof der später abgerissenen Pfarrkirche zum hl. Laurentius, auf dem jetzigen Palastplatz, beigesetzt wurde, steht aus zeitgenössischen Quellen einwandfrei fest und ist nie bezweifelt worden. Die verschiedenen Versuche, das Grab aufzufinden, sind allerdings sämtlich ergebnislos verlaufen, obwohl man weiß, daß eine entsprechend beschriftete Bleiplatte mit ins Grab gegeben wurde; vgl. Tchoi, 350.

<sup>17</sup> J. J. Marchal, *Vie de l'abbé Moye*, Paris 1872, 185; zitiert bei Brunner, 137. Lediglich in der Jesuitenkirche, von der man weiß, daß sie bevorzugte Gebetsstätte des Seligen in seinen Trierer Tagen war (vgl. J. M. Leclerc: *Rev. Eccl. du Dioc. de Metz* 55 [1955] 26) hat am 1. 9. 1963 der damalige Rector Ecclesiae, Regens Nikolaus Jonas, in Gegenwart von mehr als 100 französischen Religionslehrern, die gerade im Trierer Seminar eine Tagung hielten, einen Gedenkstein enthüllen lassen, der für alle Zukunft an das nahe Grab erinnern soll. Seine Inschrift lautet: „In der Nähe dieser Kirche ruhen an unaufgefundener Stätte die sterblichen Überreste des seligen Johannes Martin Moye, Priester der Pariser Missionsgesellschaft. \* 1730 in Cutting in Lothringen, Glaubensbote in China 1773—1783, † in der Verbannung am 4. Mai 1793 in Trier. Er gründete zwei Frauengenossenschaften, die in China, in Lothringen und in der ganzen Welt Segen stifteten.“

Im Zuge der Innen-Restauration der z. Z. als „Ausweich-Kathedrale“ dienenden Jesuitenkirche hat der Gedenkstein inzwischen seinen Platz im südlich an die Kirche anschließenden intimen „Quadrathof“ zwischen zwei Strebpfeilern erhalten.

<sup>18</sup> J. Guennou, *Une spiritualité missionnaire: Le Bienheureux Jean Martin Moye*, Paris 1970.

<sup>19</sup> Zu diesem Erscheinungsjahr vgl. Brunner, 141 f.; Tchoi (179 f.) möchte es etwas später ansetzen.

<sup>20</sup> Vgl. Brunner, 141; Tchoi, 278 f. Gourdots Untersuchung basiert nicht auf der *Editio princeps* von 1780, sondern auf einer Ausgabe von 1909.

konnte<sup>21</sup>), als eine späte, relativ selbständige und eigenwillige Nebenform des Gebetbuchs der Chinamission herausstellte<sup>22</sup>.

Die Eigenwilligkeit der Schöpfung Moyes besteht darin, daß er es in einer der vielen revolutionären Entscheidungen seines Lebens<sup>23</sup> als erster gewagt hat, vom geheiligten Prinzip abzugehen, daß man mit Gott, wenn schon chinesisch, dann nur in der gehobenen, dem kleinen Volk praktisch unverständlichen Literatensprache sprechen dürfe. Man muß dieses Prinzip vor dem Hintergrund der chinesischen Kultur-Situation verstehen. In der gesprochenen Sprache des Volkes gedruckt war nur das verachtete Genus der Romane; eine von außen gekommene Religion, die von vornherein und allgemein ihre landessprachlichen Gebete in diesem „niederen“ Idiom gedruckt hätte, wäre der Verachtung, und vermutlich nicht nur der der Gebildeten, anheimgefallen<sup>24</sup>. Moyer war denn auch klug genug, die am häufigsten wiederkehrenden und dadurch vertrautesten Formeln des täglichen Morgen- und Abendgebets unter Beibehaltung des literarischen Stils aus dem traditionellen Jesuiten-Gebetbuch von 1628 zu übernehmen<sup>25</sup>. Für den Rest der Gebete — sowohl für die übernommenen des chinesischen Priesters Andreas Ly (1692—1774)<sup>26</sup> wie für die selbstverfaßten — hat er — offenbar als erster — den kühnen Schritt gewagt und die Eleganz der alten Gebete der Verständlichkeit geopfert: ein Opfer, das anderthalb Jahrhunderte später die eine der beiden Parteien im Streit um die Sprache der chinesischen Gebete noch nicht zu bringen bereit war bzw. ist<sup>27</sup>. Moyer hatte aus der lothringischen Heimat so etwas wie eine katechetische Leidenschaft<sup>28</sup> mitgebracht, ein Herz, das mit den (körperlich oder geistig)

<sup>21</sup> Vgl. Brunner, 141.

<sup>22</sup> Brunner, 136—152. Das von Br. hrsg. chinesische Gebetbuch ist gut anderthalb Jahrhundert älter und verdankt der großen Gründergeneration der Missionare aus der Gesellschaft Jesu sein Dasein; Br. hat die *Editio princeps* von 1628 in der Vaticana wiederauffinden und den italienischen Jesuiten Nicolao Longobardo (1565—1655) als den „Hauptarchitekten“ des Werkes namhaft machen können.

<sup>23</sup> J. Beckmann (vgl. Anm. 15) hat diesen Zug in der Biographie des Seligen besonders deutlich herausgestellt.

<sup>24</sup> Vgl. Brunner, 162.

<sup>25</sup> Vgl. Brunner, 142.

<sup>26</sup> Vgl. Brunner, 138 f.; Tchoi, 280—284.

<sup>27</sup> Vgl. Brunner, 162—166; Beckmann, 494.

<sup>28</sup> Bestes Zeugnis für sie ist die von ihm — wiederum in einer Entscheidung gegen den Strom der Zeit — vornehmlich für den Unterricht der bis dahin vernachlässigten weiblichen Landjugend gegründete Kongregation der Vor-sehungsschwestern. Sie zählte bei der Seligsprechung 1954 in 2000 Niederlassungen in aller Welt 8000 Schwestern; vgl. Beckmann 493 und Guennou 257—261. Inzwischen ist die erste deutsche Niederlassung im Bistum Trier (Städtisches Krankenhaus Saarlouis) entstanden. Zum Parallel-Institut der „chinesischen Jungfrauen“, denen erst Moyer Lehraufgaben zu geben wagte; vgl. Guennou

Kleinen mitschwang<sup>29</sup> — und einen harten lothringischen Bauernschädel.

Während P. Brunner gemäß seiner Ausrichtung auf das alte Jesuitengebetbuch dessen (sehr selbständige) Moyer'sche Nebenform nur am Rande behandelt und es bei einer Skizzierung ihrer Umrisse bewenden läßt, hat uns die Arbeit von A. Tchoi, wie wir sahen, durch die Übersetzung des geltenden Gebetbuchs der Korea-Mission das Gebetbuch Moyes erstmals als Ganzes zugänglich gemacht. Tchois Grundthese dürfte nämlich nicht bezweifelt werden können: Im wesentlichen ist das 1862 erstmals gedruckte koreanische Gebetbuch, von dem man immer schon wußte, daß es aus dem Chinesischen übersetzt war<sup>30</sup>, eine da und dort gekürzte, leicht adaptierte und in der Abfolge der Stücke nach anderen Prinzipien geordnete<sup>31</sup> koreanische Übersetzung einer späteren Auflage des Moyer'schen Gebetbuchs von 1780. Ein minuziöser Vergleich zwischen dem obengenannten Exemplar des Gebetbuchs von Moyer<sup>32</sup> mit dem koreanischen Gebetbuch ergab nicht weniger als 146 Übereinstimmungen, bei nur 18 Fehlanzeigen, d. h. Elementen, die bei Moyer stehen und im koreanischen Gebetbuch fehlen<sup>33</sup>.

So gibt uns die von Tchoi gebotene Übersetzung des koreanischen Gebetbuchs ein sicheres Fundament, auf dem es möglich ist, zwar nicht den Aufbau, aber das „Klima“ des Moyer'schen Gebetbuchs knapp zu charakterisieren (wobei die Elemente außer Betracht bleiben, die nach den sorgfältigen Beobachtungen der drei genannten Forscher als von Moyer übernommen zu gelten haben<sup>34</sup>).

Wenn man von außen nach innen vorgeht, fällt zunächst die Länge der Gebete auf. So beginnt das Sonntags-Pensum mit den sog. 33 Betrachtungen, einer auch im Abendland bekannten Gebetsform, die zu Ehren der Lebensjahre Jesu 33 christologische Meditationstexte aneinanderreihet<sup>35</sup>; die Moyer'sche Form dieser Texte umfaßt in der Tchoi'schen Übersetzung

221—223 und Beckmann 494 f.; ihre Zahl bezifferte sich beim Ausbruch der jetzigen Verfolgung auf 9000; vgl. E. Herrgott, Art. J. M. Moyer: LTHK 7 (1962) 666.

Es dürfte übrigens nicht ohne Einfluß auf den glücklichen Ausgang des Seligsprechungsprozesses gewesen sein, daß der seligsprechende Papst Pius XII. als Kind in einem römischen Haus der Moyer'schen Vorsehungsschwester in die Volksschule gegangen war; vgl. P. Delooz: *Nouv. Rev. Théol.* 32 (1960) 859.

<sup>29</sup> Vgl. etwa Tchoi, 284 und Guennou, 60.

<sup>30</sup> Vgl. Tchoi, 57—61.

<sup>31</sup> In der Struktur hat sich das koreanische Gebetbuch offenbar die Ausgabe des chinesischen Gebetbuchs von 1823 zum Vorbild genommen; vgl. Tchoi, 330 f.

<sup>32</sup> Vgl. o. Anm. 21.

<sup>33</sup> Vgl. Tchoi, 286—329.

<sup>34</sup> Vgl. Brunner, 144 f., A. 511 u. 514; Tchoi, 278 f.

<sup>35</sup> Vgl. Brunner, 94 f.



zehn ganze Schreibmaschinenseiten<sup>36</sup>. Dabei hat das koreanische Gebetbuch noch (verständigerweise) das zwischen jeder Betrachtung angesetzte Vater-unser<sup>37</sup> fallen lassen. Damit war aber das Sonntagsprogramm bei weitem noch nicht erschöpft. Zu ihm gehören zum mindesten noch drei zu verschiedenen Zeiten zu betende Rosenkränze des heutigen Typs, für die als Einschiebsel je nach Festzeit sog. „Lobpreisungen“ (von denen unten die Rede sein wird) vorgesehen waren: nach der ursprünglichen Konzeption Moyes eine vor jedem Ave Maria und eine an der üblichen Einschaltstelle im Inneren des Ave Maria<sup>38</sup>. Das koreanische Gebetbuch hat die „Lobpreisungen“ vom Rosenkranz gelöst und als selbständige Gebete aufgenommen<sup>39</sup>. Schon zeitgenössische Mit-Missionare haben ihr Bedenken gegen solch ein ausgedehntes Gebetsspensum — für einen dieser drei Rosenkränze allein braucht man 45 Minuten — ausgesprochen<sup>40</sup>. Erst recht aus heutiger europäischer Sicht wird man geneigt sein zu sagen, mit solch einem Überangebot an Gebetsspensum ersticke man die Gebetsfreudigkeit. So wenig geleugnet werden soll, daß Moyes geistliche Persönlichkeit gewisse rigoristische Züge<sup>41</sup> trägt, so muß ihm in der Frage der Länge der Gebete zugutegehalten werden, daß er hier offenbar einer besonderen Veranlagung seiner Christen entgegengekommen ist<sup>42</sup>. Noch die Akten des Seligsprechungsprozesses wissen zu berichten, daß die Katholiken der Provinz Set-choang es noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ungern hörten, wenn die Missionare sie zum Abkürzen ihres überlangen Gebetsspensums mahnten; in den übrigen Provinzen Chinas nenne man sie deshalb „die Mönche von Set-choang“<sup>43</sup>: ein Phänomen, das Bert Brecht wohl nicht geahnt hat, als er ausgerechnet diese chinesische Provinz am Blauen Fluß zum symbolischen Ort seines Parabelstücks „Der gute Mensch von Sezuan“<sup>44</sup> gemacht hat.

<sup>36</sup> T Choi, 237—247.

<sup>37</sup> Vgl. Brunner, 143.

<sup>38</sup> Vgl. das von Brunner, 145 f., angeführte zeitgenössische Zeugnis und T Choi, 307; über das Gebetsspensum der Werktage vgl. T Choi, 285 f.

<sup>39</sup> Vgl. T Choi, 307.

<sup>40</sup> Vgl. das Anm. 38 genannte zeitgenössische Zeugnis: Brunner, 145 f.

<sup>41</sup> Jedenfalls hat ihn sein ihm gewiß nicht übelwollender Vorgesetzter in China, Msgr. Pottier, so gesehen; vgl. das Zitat bei Brunner 140 A. 494. Beckmann spricht von „übergroßer Strenge“ (495) und nennt als Beispiel u. a. die von Moye als Freitagsübung empfohlene Geißelung; vgl. u. Anm. 46.

<sup>42</sup> T Choi (286) denkt an das Nachwirken buddhistischer Gebetsgewohnheiten.

<sup>43</sup> Vgl. Brunner, 140 f.

<sup>44</sup> Zur Namensform vgl. o. Anm. 11. Die mir vorliegende 11. Aufl. vom Jahre 1970 enthält die vielsagende, nicht datierte Vorbemerkung: „Die Provinz Sezuan der Parabel, die für alle Orte stand, an denen Menschen von Menschen ausgebeutet werden, gehört heute nicht mehr zu diesen Orten.“

Die charakteristischsten Stücke des Gebetbuchs sind die genannten nach Wochentag, Festzeit und Anlaß verschiedenen Lobpreisungen (*Tsan Mei*)<sup>45</sup>. Man mag sie aus heutiger Sicht langatmig, zuweilen allzu pathetisch und zuweilen allzu katechetisch finden: aufs Ganze gesehen strahlt von ihrer Weise, alle Bitte — selbst die recht häufige um strengen Bußgeist<sup>46</sup> — oder die für die Toten<sup>47</sup> aus dem Lobpreis herauswachsen zu lassen, Gesundheit und Frische über das gesamte Gebetbuch aus. Hier hat ein betender Mensch ohne gelehrte Hilfen in der Tiefe der eigenen Frömmigkeit das Urgesetz vom Vorrang der „Berakah“<sup>48</sup> wiederentdeckt, dessen Beachtung die jüdische Frömmigkeit über Jahrtausende so erstaunlich gesund gehalten hat. Wer das lebenslange Mühen J. M. Moyes um ein ernsthaftes geistliches Leben auf dem Fundament der christlichen Heilswirklichkeit kennt, wie es nun durch die Arbeit von Guennou<sup>49</sup> erstmals klar zutage getreten ist, wird sich über die überzeitliche Gesundheit dieser Gebete nicht wundern<sup>50</sup>.

Aber noch etwas anderes ist an ihnen zu loben: der Herzton des echten Katecheten, der weiß, wie einfache Menschen beten können und beten möchten. Das Gesamtklima ist dem der deutschen Diözesangebetebücher des 19. Jahrhunderts auffällig ähnlich, denen es ja auch — im Gegensatz zu den meisten Gebeten der römischen Liturgie! — gelungen ist, das Herz des Volkes zu treffen. Wir verstehen es, wenn Tchoi bei aller Kritik an Einzelheiten doch aus der leidvollen Erfahrung seiner Heimatkirche im Jahrhundert seit ihrer Gründung sagen kann: „Dieses Buch hat die Gläubigen während der Verfolgungszeit in Not und in Betrübnis im Glauben, in der Hoffnung und Liebe gestärkt und ihnen Kraft zum Bekenntnis ihres Glaubens gegeben. Mit seiner Hilfe haben die Gläubigen dem ‚Himmelsherrn‘ ihren Dank, ihr Lob und ihre Bitten für die Anliegen und Sorgen ihrer Mitmenschen wie für die eigenen dargebracht. Dieses Gebetbuch war und ist immer noch von höchster Bedeutung für das christliche Leben in der Koreamission<sup>51</sup>.“

Es wäre ein Wunder, wenn ein um das Jahr 1780 verfaßtes Gebetbuch

<sup>45</sup> Vgl. Brunner, 145—147; allein die Lobpreisungen für das Herrenjahr umfassen bei Tchoi die SS. 134—173.

<sup>46</sup> Vgl. etwa in den Lobpreisungen zur Fastenzeit das Motiv: „den sinnlichen Leib mit Geißelriemen, Bußkleid und Geißelgürtel überwinden“: Tchoi, 148.

<sup>47</sup> Vgl. Tchoi, 258—261.

<sup>48</sup> Die hier gemeinte grundlegende gebets theologische Erkenntnis ist unlängst durch eine niederländische Dissertation: A. J. M. Blijlevens, *Gebed als lofprijzing in leer en praktijk van de Kerk*, Nijmegen 1968, neu herausgestellt worden.

<sup>49</sup> Vgl. o. A. 18.

<sup>50</sup> Über die erstaunliche Rolle des Motivs vom Mystischen Leibe Christi in der Frömmigkeit Moyes vgl. u. a. Guennou, 146 f.

<sup>51</sup> Tchoi, 273.

nach fast 200 Jahren noch allen Anforderungen entspräche, vor allem den Anforderungen einer Generation, die auch in den Missionen durch die Liturgische Bewegung und die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgegangene gottesdienstliche Erneuerung hindurchgegangen ist. Man könnte die Beschwerden auf einen Nenner bringen und sagen, daß die Gebete Moyes — vom oben gekennzeichneten Berakah-Motiv abgesehen — allzuwenig vom *afflatus S. Liturgiae* verraten, den die Enzyklika *Mediator Dei* mit Recht von den nicht eigentlich liturgischen Gebeten der Gläubigen verlangt hat<sup>52</sup>. Es fehlt ihnen in Stil und Inhalt doch nicht selten an dem der römischen Liturgie eigenen Maß. „Maß“ aber ist eine Eigenschaft, die vor allem der heutige junge Mensch vermutlich aller Weltreligionen sucht, wenn er mit einem Gebet mitschwingen soll. Es fehlt die biblische Zusammenschau von Passion und Auferstehung; es fehlt überhaupt jener Mindest-Kontakt zum Wort der Schrift, den auch ein Volksgebetbuch haben muß. Priesterloser Gottesdienst wird ja in Zukunft weithin Wortgottesdienst sein müssen<sup>53</sup>.

Es wird gewiß auch unter den Missionaren der betroffenen Länder Stimmen geben, die statt für entsprechende Verbesserung für Abschaffung dieser „altmodisch-frommen“ Gebetbücher plädieren werden. Man kann nur hoffen, daß Brunner und Tchoi sich mit ihrer wohlbegründeten Meinung durchsetzen, daß man diesen Stimmen kein Gehör geben soll<sup>54</sup>. Allein die Geste der Respektlosigkeit gegenüber dem Frömmigkeitserbe der Vorfahren, die sich hier ergäbe, wäre im Fernen Osten sicher besonders folgenschwer; schon im Nahen Osten sagt alte jüdische Weisheit: „Wirf keinen Stein in einen Brunnen, aus dem du getrunken hast“<sup>55</sup>. Darüber hinaus aber wäre es ein schwerer pastoraler Fehler, die unerhörte Seelsorgschance eines seit Jahrhunderten offiziell eingeführten Gebetbuchs in der Hand der Gläubigen fahren zu lassen — vielleicht gar zugunsten fragwürdiger Übersetzungen der römischen liturgischen Texte, die ja in diesen Ländern nur ein kurzlebiges Zwischendasein haben können, bis die Zeit zur Schaffung eigener Texte aus der eigenen Denk- und Sprachwelt (im Sinne von Artikel 40 der Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils) reif geworden ist.

<sup>52</sup> Enzyklika *Mediator Dei*, Nr. 182 (Bugnini 157). Vielleicht liegt hier ein Gegenstoß gegen eine eigenartige liturgizistische Welle vor, in deren Zuge gerade die Pariser Missionsgesellschaft in den 50er Jahren des 18. Jh. zeitweilig nur liturgische Gebete im Mund der Gläubigen zulassen wollte; Brunner hat das Phänomen belegt (138 Anm. 489), ohne es einzuordnen.

<sup>53</sup> Zu diesen hier nur angedeuteten Ausstellungen finden sich ausführliche und wohlabgewogene Ausführungen in dem mit „Kritische Bemerkungen“ überschriebenen Abschnitt bei Tchoi 365–380 (analog bei Brunner 158–178 im Kapitel *Problèmes et Conclusions*).

<sup>54</sup> Vgl. Brunner, 166–178 und Tchoi, 384–401.

<sup>55</sup> Zitiert bei Jörg Zink, *Wie wir beten können*, Stuttgart–Berlin<sup>3</sup> 1971, 182.

### Die Wählbarkeitsbestimmungen in den Wahlordnungen für Pfarrgemeinderäte in der Bundesrepublik Deutschland

In den vergangenen Jahren (1967/68) sind auf dem Wege bischöflicher Anordnungen in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland Satzungen für die vom II. Vatikanischen Konzil<sup>1</sup> angeregten Pfarrgemeinderäte und Wahlordnungen für die Mitglieder dieser Räte herausgegeben und in Kraft gesetzt worden<sup>2</sup>.

Da die sogenannten Laienräte auf höheren Ebenen, etwa denen eines Kreises oder einer Diözese, von den Pfarrgemeinderäten besetzt werden, ist nur in den Pfarrgemeinderäten ungefähr ein Drittel seiner Mitglieder durch direkte Wahl der katholischen Gläubigen zur Mitgliedschaft gelangt<sup>3</sup>. Den Wählbarkeitsvoraussetzungen bzw. -bestimmungen in den Wahlordnungen oder auch Satzungen der Pfarrgemeinderäte wird aus diesem Grunde besonderes Interesse zuzuwenden sein. Es zeigt sich zudem bereits bei einer ersten Durchsicht der Bestimmungen in den einzelnen Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, daß recht unterschiedliche Anforderungen an die Qualitäten eines Wahlkandidaten für den Pfarrgemeinderat gestellt werden. Vergleicht man ferner diese Anforderungen mit jenen, die in einigen evangelischen Landeskirchen an Wahlkandidaten für die Kirchengemeindevertretung oder auch in früheren katholischen Wahlordnungen, etwa für den Kirchenvorstand, gestellt werden, bemerkt man zum Teil erstaunliche Unterschiede und Veränderungen.

Im folgenden werden zunächst die allgemein-rechtlichen, dann die kanonischen Voraussetzungen für die Wählbarkeit, wie sie in den Wahlordnungen und Satzungen für Pfarrgemeinderäte vorzufinden sind, näher untersucht.

#### I. Die allgemein-rechtlichen Voraussetzungen

Erste und grundlegende Voraussetzung für die Wählbarkeit zum Pfarrgemeinderat stellt die Zugehörigkeit zur Pfarrgemeinde<sup>4</sup> und damit zur römisch-

<sup>1</sup> VatLaic. n. 26. AAS 58 (1966) 837—864.

<sup>2</sup> Vgl. die Übersicht, die Klaus Mörsdorf zusammengestellt hat: AfkKR 138 (1969), 480 Anm. 29 und 481 Anm. 30.

<sup>3</sup> In neueren Satzungen liegt der Anteil der von den Gemeindemitgliedern gewählten Vertreter im Pfarrgemeinderat höher. So werden nach den neuen Ordnungen in bayerischen Bistümern zwei Drittel der Mitglieder gewählt. In Pfarreien mit mehreren Orten kann der amtierende Pfarrgemeinderat zudem eine Erhöhung der zu wählenden Mitglieder beschließen.

<sup>4</sup> Vgl. Wahlordnung (= WO) Mainz Nr. 1 Satz 1.



katholischen Kirche dar<sup>5</sup>. Damit ist eigentlich bereits deutlich zum Ausdruck gebracht, daß gemäß der grundsätzlich territorialen Gliederung der Kirche ein Mitglied des Pfarrgemeinderates seinen Wohnsitz auf dem Territorium der Pfarrei haben muß. Dennoch ist in vielen Wahlordnungen überflüssigerweise bestimmt, ein Mitglied des Pfarrgemeinderates müsse im Bereich der Pfarrei seinen Wohnsitz haben. In der Erzdiözese Freiburg etwa wird gefordert, der Hauptwohnsitz<sup>6</sup> müsse sich in der Pfarrei befinden, deren Pfarrgemeinderat das Mitglied angehöre. Solche Bestimmungen gibt es auch in den Bistümern Köln, München-Freising, Aachen, Augsburg<sup>7</sup> und anderen Bistümern in der Bundesrepublik<sup>8</sup>.

Eine Bestimmung über Seßhaftigkeit am Ort, wie sie zum Beispiel das preußische „Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens“ aus dem Jahre 1924 für die Zugehörigkeit zum Kirchenvorstand kennt, nämlich daß der Wahlkandidat „seit einem Jahre an dem Orte der Gemeinde wohnen“<sup>9</sup> müsse, findet sich zudem in abgemilderter Form in der Westberliner Wahlordnung, in der eine Dreimonatsfrist gefordert wird<sup>10</sup>. In der Wahlordnung des Bistums Limburg ist folgerichtig festgelegt worden, daß bei Aufgabe des Hauptwohnsitzes Mitglieder des Pfarrgemeinderates ihr Mandat verlieren<sup>11</sup>.

In diesem Zusammenhang dürfte von besonderem Interesse sein, daß allein die Wahlordnung der Erzdiözese Köln auch solche Personen als für den Pfarrgemeinderat wählbar vorsieht, die im Bereich der Pfarrei ihren Beruf ausüben<sup>12</sup>. In diesem Fall hat man das Territorialprinzip aufgegeben, was ohne Zweifel Anlaß zu Unzuträglichkeiten bieten dürfte.

Unterschiedlich sind in den Diözesen der Bundesrepublik die Festlegungen des Wählbarkeitsalters für den Pfarrgemeinderat. In vielen Diözesen hat man sich für die Grenze des vollendeten 18. Lebensjahres entschieden, in den bayerischen Diözesen (außer Augsburg) liegt die Altersgrenze seit neuestem

<sup>5</sup> Im Statut der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Entwurf) heißt es in Art. 2 Abs. 2: „Mitglied der Synode kann nur werden, wer das 23. Lebensjahr vollendet hat und der römisch-katholischen Kirche angehört.“ Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz, Sonderdruck, 1969.

Entsprechend heißt es in der Wahlordnung für Synodale in Diözesen (Musterwahlordnung) in § 1: „Zum Mitglied der Synode kann gewählt werden, wer der römisch-katholischen Kirche angehört und in einem Bistum der Bundesrepublik Deutschland seinen Wohnsitz hat.“ Deutsche Tagespost, Beilage Römische Warte, 24. März 1970, S. 92–93.

<sup>6</sup> WO Freiburg § 3.

<sup>7</sup> WO Köln § 4; WO München-Freising § 2 Abs. 2; WO Aachen § 2 Abs. 2; WO Augsburg § 2 Abs. 2.

<sup>8</sup> WO Eichstätt § 2 Abs. 2; WO Essen § 3 Abs. 2; WO Hildesheim § 2 Abs. 3; WO Passau § 3 Abs. 3; WO Würzburg § 2 Abs. 2.

<sup>9</sup> VVG § 4 Abs. 1. Die genannte Bestimmung wird zwar unter den Voraussetzungen der Wahlberechtigung genannt. Die ungeschmälernte Wahlberechtigung ist jedoch Voraussetzung für die Wählbarkeit (VVG § 5 Abs. 1).

<sup>10</sup> WO Berlin § 2 Abs. 2.

<sup>11</sup> WO Limburg § 3 Abs. 1.

<sup>12</sup> WO Köln § 4 Abs. 1.

beim 16. Lebensjahr<sup>13</sup>. In den meisten Fällen wird die Wählbarkeit zugleich mit dem Wahlrecht auf das vollendete 18. bzw. 16. Lebensjahr festgelegt. Ein Wählbarkeitsalter, das höher liegt als das des aktiven Wahlrechts, kennen nur die Wahlordnungen in den Diözesen Mainz, Limburg und Rottenburg<sup>14</sup>. Die Wahlordnung der Diözese Mainz besitzt allerdings die Klausel, daß Vertreter der Jugend das 16. Lebensjahr vollendet haben müssen<sup>15</sup>.

Es ist festzustellen, daß mit diesen Altersgrenzen solche in anderen kirchlichen Laiengremien, etwa dem Kirchenvorstand in den früher preußischen Diözesen (Altersgrenze: 30 Jahre), weit unterschritten worden sind. Auch im Vergleich zu entsprechenden Bestimmungen in den evangelischen Kirchen Deutschlands sind diese Altersgrenzen recht früh angesetzt. So hat zum Beispiel das Kirchenvorsteherwahlgesetz der Evang.-Luth. Kirche in Bayern vom 17. März 1969, das also jünger ist als die hier behandelten Wahlordnungen, die Wählbarkeitsgrenze beim vollendeten 23. Lebensjahr gezogen<sup>16</sup>, eine Grenze, die übrigens auch für die Wahl zur Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1972 festgelegt worden ist<sup>17</sup>.

In der Trierer Wahlordnung wird gefordert, daß die Wahlkandidaten sich durch besondere Eignung auszeichnen sollten<sup>18</sup>. Im übrigen kann allerdings nicht festgestellt werden, die Wahlordnungen seien von ausschließenden oder voraussetzenden Bestimmungen allzusehr belastet. Im Gegensatz zu dem bereits erwähnten preußischen Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens und neueren und neuesten Bestimmungen im Bereich der evangelischen Kirchen hat man etwa solchen ausschließenden Gründen wie Stellung unter Vormundschaft, Entmündigung u. a. selten<sup>19</sup> Beachtung geschenkt. Es mag manchem zu weitgehend erscheinen, daß solches als bemerkenswert erachtet wird.

<sup>13</sup> Wählbarkeitsalter 18. Lebensjahr: WO Aachen § 3; WO Augsburg § 3 i. V. m. § 2 Abs. 1 Satz 2; WO Berlin § 2 Abs. 2; WO Essen § 4; WO Freiburg § 3; WO Fulda § 1; WO Köln § 4 Abs. 2; WO Münster § 3; WO Osnabrück § 3 Abs. 1; WO Speyer § 3 i. V. m. § 2 Abs. 1 Satz 2; WO Trier § 3 Abs. 1.

16. Lebensjahr: WO Bamberg § 3; WO Eichstätt § 3; WO München-Freising § 3 i. V. m. § 2 Abs. 1; WO Regensburg § 3 i. V. m. § 2 Abs. 1; WO Würzburg § 2 Abs. 1 Satz 2. Die WO Passau § 3 Abs. 4 hat noch die Altersgrenze von 18 Jahren, dürfte aber auch bald umgeändert werden (16. Lebensjahr).

<sup>14</sup> WO Mainz Nr. 2 Satz 1; WO Limburg § 2 Abs. (1) a; Rottenburg Satzung § 6 Abs. 1.

Mainz: Vollendetes 21. (16.) Lebensjahr; Limburg und Rottenburg: Vollendetes 21. Lebensjahr.

<sup>15</sup> WO Mainz Nr. 2 Satz 2.

<sup>16</sup> Kirchenvorsteherwahlgesetz § 8 Abs. 1 c.

<sup>17</sup> Statut Art. 2 Abs. 2.

<sup>18</sup> WO Trier Art. 3 Abs. 3.

<sup>19</sup> Die WO Limburg schließt jedoch bereits vom aktiven Wahlrecht z. B. aus, „wer entmündigt ist oder unter vorläufiger Vormundschaft oder wegen geistigen Gebrechens unter Pflegschaft steht“. Ebenso ruht die Ausübung des Wahlrechtes bei Personen, „die wegen Geisteskrankheit oder Geistesschwäche in einer Anstalt untergebracht sind sowie bei Straf- und Untersuchungsgefangenen“. WO Limburg § 1 Abs. 2 u. 3.

Immerhin dürfte es aber für die Konzipienten der hier besprochenen Wahlordnungen ein Gewinn gewesen sein, wenn sie sich mit entsprechenden Ordnungen der evangelischen Kirchen näher befaßt hätten, da diese bei der Mitsprache der Laien in Gemeindeangelegenheiten eine längere Erfahrung besitzen.

Bei der Wahl in den Pfarrgemeinderat besteht in den deutschen Diözesen volle Gleichberechtigung der Frau. Rechtliche Festlegungen wie jene im preußischen Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens, wonach die bischöfliche Behörde bestimmen kann, „daß wenigstens die Hälfte der Gewählten Männer sein müssen“<sup>20</sup>, oder ältere Bestimmungen in der evangelischen Kirche<sup>21</sup>, die Frauen von der Wahl ausschlossen, gehören mithin der Vergangenheit an<sup>22</sup>.

Einige Wahlordnungen verlangen von den Kandidaten den Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte<sup>23</sup>; die Wahlordnung der Diözese Osnabrück fordert bei der Aufzählung diese Voraussetzung sogar vor der kirchlichen Ehrenrechte (ebenso die Wahlordnungen in Berlin und Münster). Klaus Mörsdorf hat bereits darauf hingewiesen, daß bei der Aufnahme dieser Voraussetzung übersehen worden ist, „daß der Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte im Bereich der Kirche höchste Ehre bedeuten kann“<sup>24</sup>. Da sich diese Forderung nur in Wahlordnungen ehemals preußischer Diözesen findet, ist der Einfluß der Bestimmung des preußischen Gesetzes über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens anzunehmen, nach der bereits der Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte Voraussetzung für die Wahlberechtigung und damit einschlußweise für die Wählbarkeit ist<sup>25</sup>.

In einer Reihe von Wahlordnungen deutscher Diözesen wird bestimmt, daß die Wahlkandidaten „ordnungsgemäß“ zur Wahl vorgeschlagen sein müssen<sup>26</sup>. Nach der Wahlordnung der Diözese Hildesheim kann „das seitherige Pfarrkomitee“ Kandidatenlisten aufstellen. Wahlberechtigte oder auch Gruppen von Wahlberechtigten der Gemeinde müssen bei Kandidatenvorschlägen mindestens 50 Unterschriften dazu 14 Tage vor dem Wahltag beibringen und dem Pfarrer mitteilen<sup>27</sup>.

Häufig wird ferner in diesem Zusammenhang festgelegt, zur Kandidatur sei die Zustimmung der Kandidaten erforderlich. In der Diözese Osnabrück muß diese Zustimmung beispielsweise bereits vier Wochen vor der Wahl schriftlich

<sup>20</sup> VVG § 5 Abs. 2.

<sup>21</sup> Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins, Kirchengesetz betr. Wahlordnung für die Wahl zur Landessynode v. 18. August 1922, Art. 6 Abs. I a.

<sup>22</sup> Immerhin hält die WO Eichstätt (§ 3) ausdrücklich fest, Männer und Frauen seien wählbar.

<sup>23</sup> WO Berlin § 3; WO Münster § 3; WO Osnabrück § 3 Abs. 1.

<sup>24</sup> AfKR 138 (1969), 495.

<sup>25</sup> VVG § 4 Abs. 2 Nr. 2.

<sup>26</sup> WO Augsburg § 3; WO Berlin § 3; WO Freiburg § 3; WO Hildesheim § 3 Nr. 1; WO Köln § 4; WO Limburg § 2 Abs. 1 d); WO München-Freising § 3; WO Regensburg § 3; WO Trier § 4; WO Würzburg § 3.

<sup>27</sup> WO Hildesheim § 3.

erklärt worden sein<sup>28</sup>, in Bamberg, Freiburg und Rottenburg<sup>29</sup> ist lediglich die schriftliche Zustimmung ohne zeitliche Terminierung erforderlich, in Limburg und Aachen<sup>30</sup> wiederum ist Zustimmung gleich in welcher Form vorgeschrieben.

Nach der Wahlordnung der Diözese Limburg dürfen „hauptamtlich oder hauptberuflich im Dienst der Kirchengemeinde stehende Personen<sup>31</sup>“ nicht in den Pfarrgemeinderat gewählt werden. Allein der Pfarrer gehört außer den gewählten Mitgliedern „als Leiter der Gemeinde kraft Amtes<sup>32</sup>“ dem Pfarrgemeinderat an und besitzt in diesem Stimmrecht. Das soll hier nur kurz angemerkt sein. Auf die besondere Problematik unterschiedlicher Beschickung der Pfarrgemeinderäte in den einzelnen Diözesen der Bundesrepublik kann jedoch in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden.

Bei den Bestimmungen über die Wählbarkeit wird in den hier erörterten Wahlordnungen fast regelmäßig auf die Festlegungen bezüglich der Wahlberechtigung rekurriert<sup>33</sup>. Wie bereits am Beispiel der Diözese Limburg gezeigt wurde, sind bei den Bestimmungen über das Wahlrecht (aktives Wahlrecht) gelegentlich wichtige Aussagen gemacht, die auch auf die Wählbarkeit (passives Wahlrecht) Einfluß besitzen.

## II. Die kanonischen Voraussetzungen

Weitaus wichtiger als die bislang erörterten allgemein-rechtlichen Voraussetzungen sind die kanonischen, also Voraussetzungen, die bei den Kandidaten für den Pfarrgemeinderat in religiöser und sittlicher Hinsicht bestehen müssen.

Die Trierer Satzung des Pfarrgemeinderates verlangt, daß Männer und Frauen, die Mitglieder des Pfarrgemeinderates werden sollen oder wollen, „ein ernstes religiöses Leben führen<sup>34</sup>“. Häufiger wird in den Bestimmungen über die Wählbarkeit verlangt, die Mitglieder des Pfarrgemeinderates müßten im Besitz der „kirchlichen Ehrenrechte“ sein<sup>35</sup>. In einigen Diözesen wird im Grunde dasselbe, doch wie es scheinen will, rechtlich besser formuliert gefordert, nämlich daß Mitglieder des Pfarrgemeinderates zum Beispiel in ihrer „aktiven Kirchengliedschaft“ nicht behindert sein dürfen<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> WO Osnabrück § 3 Abs. 1.

<sup>29</sup> WO Bamberg § 3; WO Freiburg § 3; Satzung Rottenburg § 6 Abs. 1. Ebenso in Eichstätt (WO Eichstätt § 3); Essen (WO § 4), Münster (WO § 3), Würzburg (WO § 3).

<sup>30</sup> WO Aachen § 3; WO Limburg § 2 Abs. 1 d). Ebenso: WO Hildesheim § 3; WO Trier § 4.

<sup>31</sup> WO Limburg § 2 Abs. 2.

<sup>32</sup> Synodal-Ordnung Limburg § 6 Abs. 1.

<sup>33</sup> Vgl. etwa WO Speyer § 3; WO Berlin § 3; WO Mainz Nr. 2 Satz 1.

<sup>34</sup> Trier Pfr III Abs. 3.

<sup>35</sup> Vgl. Trier Pfr III Abs. 3; WO Berlin § 3; WO Osnabrück § 3 Abs. 1; WO Münster § 3.

<sup>36</sup> WO Mainz Nr. 1 Satz 1. Ähnlich WO Freiburg § 3, WO Köln § 4 n. 3, WO Limburg § 2 Abs. 1 c), Satzung Rottenburg § 6 n. 2 und WO Speyer § 3.

Speyer: Man darf „auf Grund der kanonischen Bestimmungen an der Aus-



Eine vorbildliche rechtliche Fassung wurde in der Diözese Rottenburg gefunden. Dort ist die Wählbarkeit zunächst einmal nicht wie in anderen deutschen Diözesen in der Wahlordnung geregelt worden, sondern man hat diese bereits in der „Satzung für die Pfarrgemeinderäte“ festgelegt. Nach der Rottenburger Bestimmung ist für die Wählbarkeit „eine unbehinderte Kirchengliedschaft erforderlich“. Was der Gesetzgeber unter „unbehinderter Kirchengliedschaft“ verstanden wissen will, wird in der Rottenburger Satzung dann noch genauerhin dargelegt. Es heißt, wählbar sei nicht, „wer in einer bloßen Zivilehe lebt; wer seine Kinder nicht katholisch taufen läßt und erzieht; wer einer Vereinigung angehört, deren Bestrebungen glaubens- oder sittenwidrig sind“<sup>37</sup>. Ausdrücklich wird zudem jeder von der Wahl ausgeschlossen, der „durch sein Leben oder Wirken öffentlich Ärgernis erregt“<sup>38</sup>.

In diesem Zusammenhang gehört erwähnt, daß die Wahlordnung der Diözese Limburg vom Mitglied des Pfarrgemeinderates den Empfang des Sakramentes der Firmung verlangt<sup>39</sup>.

Die Rottenburger Regelung bezüglich der Wählbarkeit zum Pfarrgemeinderat wurde bereits als vorbildlich bezeichnet. Es konnte auch gezeigt werden, daß andere deutsche Diözesen die Wählbarkeit unter anderem auf ungehinderter beziehungsweise aktiver Kirchengliedschaft begründen. Um so mehr muß es erstaunen, daß es eine Reihe von deutschen Bistümern überhaupt nicht für notwendig hielt, diese grundlegende Voraussetzung für die Wahl in ein kirchliches Gremium rechtlich festzulegen<sup>40</sup>. Wahlordnungen, die die Grundlage der Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Gremium rechtlich nicht umreißen und außer acht lassen, können nur als mangelhaft bezeichnet werden. Wenn man insbesondere bedenkt, wieviel hervorragende — und als Kirchenrechtler möchte man zugleich sagen: selbstverständliche — Überlegungen in der Ordnung beziehungsweise Satzung der Diözesen Limburg und Rottenburg in der Frage der Wählbarkeit und auch bei anderen Punkten der Wahlordnung vorzufinden sind, kann man nur bedauern, daß auch bei diesen Überlegungen offensichtlich nur unzureichend oder überhaupt nicht ein Austausch der Erkenntnisse oder auch von Erfahrungen erfolgt ist.

Abschließend sei noch kurz auf jene Bestimmungen eingegangen, die im Hinblick auf Zweifel über die Wählbarkeit und bezüglich des Mandatsverlustes in einigen wenigen Ordnungen vorzufinden sind.

In der Wahlordnung beziehungsweise in der Satzung der Pfarrgemeinderäte der Bistümer Osnabrück und Rottenburg wird die Möglichkeit von Zweifeln

übung der kirchlichen Dienste“ nicht gehindert sein. Fast denselben Wortlaut haben die Wahlordnungen in Freiburg und Köln.

Limburg: Man darf „nach kirchlichem Recht von der Kommuniongemeinschaft nicht ausgeschlossen sein“.

<sup>37</sup> Satzung Rottenburg § 6 Abs. 2.

<sup>38</sup> Ebda. Abs. 3.

<sup>39</sup> WO Limburg § 2 Abs. 1 b).

<sup>40</sup> Dazu zählen die Bistümer Aachen, Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Essen, Fulda, Hildesheim, München-Freising, Passau, Regensburg, Trier und Würzburg, also über die Hälfte der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland!

über die Wählbarkeit ins Auge gefaßt. Beide Bestimmungen sehen vor, daß eine Berufungsinstanz in Zweifelsfällen zu entscheiden habe. In Osnabrück entscheidet „ein vom Diözesanrat einzusetzendes Gremium“<sup>41</sup>, in Rottenburg eine nicht genau bezeichnete „nächst höhere Berufungsstelle“<sup>42</sup>.

Nach dem Überblick, der über die verschiedenen Wahlordnungen gewonnen werden konnte, ist allein in der Limburger Wahlordnung dem Verlust des Mandats ein eigener Paragraph gewidmet worden<sup>43</sup>. Bei Einbuße einer oder mehrerer Voraussetzungen für die Wählbarkeit verliert ein Pfarrgemeinderatsmitglied sein Mandat; näherhin werden genannt die Aufgabe des Hauptwohnsitzes, die Annullierung der Wahl und die nachträgliche Änderung des Wahlergebnisses<sup>44</sup>. Nach vorangehender Anhörung des Mitgliedes und des Pfarrgemeinderates kann der Diözesan-Synodalrat des Bistums Limburg „Mitgliedern eines Pfarrgemeinderates wegen eines wichtigen Grundes, insbesondere wegen grober Pflichtwidrigkeit oder Ärgernis erregenden Lebenswandels durch einen begründeten schriftlichen Bescheid das Mandat und zugleich die Wählbarkeit entziehen“<sup>45</sup>.

### III. Vergleich mit evangelischen Wahlordnungen

Es wurde bereits weiter oben gelegentlich auf Wahlordnungen in der Evangelischen Kirche verwiesen und deren Bestimmungen zum Vergleich herangezogen. Danach kann nachgewiesen werden, daß Wahlordnungen in den evangelischen Kirchen aus jüngster Zeit höhere Anforderungen an die Tauglichkeit von Wahlkandidaten für die Pfarrgemeindevertretung stellen als die hier besprochenen katholischen Wahlordnungen.

Erwähnt wurde bereits bei der Erörterung der allgemein-rechtlichen Voraussetzungen, daß die Altersgrenze in den evangelischen Kirchen höher liegt, und zwar in den älteren Wahlordnungen fast regelmäßig bei 30<sup>46</sup>, bei den neueren bei 23 oder 25 Lebensjahren<sup>47</sup>. Nicht vorfindbar ist in den katholischen Wahlordnungen die Wählbarkeitsvoraussetzung der deutschen oder gar der

<sup>41</sup> WO Osnabrück § 3 Abs. 2.

<sup>42</sup> Satzung Rottenburg § 6 n. 4.

<sup>43</sup> WO Limburg § 3.

<sup>44</sup> Ebda. Abs. 1.

<sup>45</sup> Ebda. Abs. 2.

<sup>46</sup> Vgl. z. B. Evang. Kirche der altpreußischen Union, Kirchliche Gemeindewahlordnung v. 22. Mai 1928, n. 45.

<sup>47</sup> Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Kirchenvorsteherwahlgesetz v. 17. März 1969, § 8 Abs. 1 c) und EKL II, 834 ff.

<sup>48</sup> Deutsche Staatsangehörigkeit: Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Kirchen-gesetz über die Wahlen zur Landessynode v. 16. Mai 1947, § 3, I, 2 c). Nach den Ausführungsbestimmungen zum Kirchenvorsteherwahlgesetz v. 1. August 1969 ist die deutsche Staatsangehörigkeit nicht mehr Voraussetzung für die Wählbarkeit (zu § 8 Abs. 2).

Bayerische Staatsangehörigkeit: Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins, Kirchengesetz betreffend Wahlordnung für die Wahl zur Landessynode v. 18. August 1922, Art. 6, Ia).

bayerischen Staatsangehörigkeit<sup>48</sup>, letztere allerdings nur in älteren Wahlordnungen, weil es heutzutage die bayerische Staatsangehörigkeit nicht mehr gibt<sup>49</sup>.

Der Wohnsitz im Bereich der Gemeinde wird stillschweigend vorausgesetzt und nicht — wie in vielen katholischen Ordnungen — überflüssigerweise gefordert. Frauen werden von der Wahl zu Kirchenvorstehern nicht ausgeschlossen. Bei Entmündigung oder Stellung unter Vormundschaft ruht bereits das aktive Wahlrecht<sup>50</sup>.

Von gewissem Interesse dürfte es sein, daß es nach dem Kirchlichen Gemeindewahlgesetz der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 29. September 1922 vorgeschrieben war, daß „Ehegatten, Eltern und Kinder, Großeltern und Enkel“, „auch Geschwister“ nicht gleichzeitig dem Gemeinderat angehören durften. Auch bei einem Verwandtschaftsverhältnis zum Pfarrer war die Wahl ungültig<sup>51</sup>.

Ganz besonderes Interesse gilt jedoch den Voraussetzungen der Gläubigkeit und Kirchlichkeit in evangelischen Wahlordnungen. Das bayerische Kirchenvorsteherwahlgesetz vom 17. März 1969 hält nur solche für wählbar, die „der Gemeinde durch einen christlichen Lebenswandel und durch die Teilnahme am kirchlichen Leben Vorbild sind“<sup>52</sup>. Das sind Wählbarkeitsvoraussetzungen, die zahlreiche Wahlordnungen deutscher Diözesen nicht kennen und nennen.

Bemerkenswert ist, daß allerdings in den Ausführungsbestimmungen zum genannten Kirchenvorsteherwahlgesetz vom 1. August 1969 erklärt wird: „Die Fassung ‚Teilnahme am kirchlichen Leben‘ wird unter Berücksichtigung der jeweiligen Gemeindestruktur auszulegen sein“<sup>53</sup>. Ältere Gemeindewahlordnungen forderten, es sollten nur Personen gewählt werden, „die durch Betätigung ihrer Kirchenmitgliedschaft, insbesondere durch Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an der kirchlichen Gemeindearbeit, das Vertrauen der Wähler in ihre Treue im Bekennen evangelischen Glaubens, ihre kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen haben“<sup>54</sup>. Nach den Durchführungsbestimmungen zum Kirchengesetz über die Wahlen zur Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vom 12. Juni 1947 ist festgelegt, daß ein Kirchenvorsteher sein Amt verliert, wenn er „die kirchlichen Steuern schuldhaft nicht entrichtet“<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> Nawiaskey-Leusser; Schweiger-Zacher, Die Verfassung des Freistaates Bayern, Kommentar zu Art. 6, Abs. 1: „Aus all dem ergibt sich, daß durch Art. 6 Abs. 1 BV die bayerische Staatsangehörigkeit zwar als Institution wieder geschaffen worden ist, nicht aber als konkreter Rechtsstatus bestimmter Personen, und daß Art. 6 BV ohne das in seinem Abs. 3 vorgesehene Ausführungsgesetz nicht vollziehbar ist.“

<sup>50</sup> Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Kirchenvorsteherwahlgesetz v. 17. März 1969, § 6, 2 b).

<sup>51</sup> Gemeindewahlgesetz Nr. 47.

<sup>52</sup> KVGW § 8 Abs. 1 a).

<sup>53</sup> Ausführungsbestimmung zum KVGW § 8 Abs. 1.

<sup>54</sup> Evang. Kirche der altpreußischen Union, Kirchliche Gemeindewahlordnung v. 22. Mai 1928, Nr. 46.

<sup>55</sup> Ziff. 2, 2 b).

Dem Verlust des Amtes geht in diesen und anderen Fällen ein Ausschlußverfahren voraus<sup>56</sup>. Der Ausschluß gilt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Bayerns für den Zeitraum von sechs Jahren. Der Verlust der Wahlberechtigung schließt auch den der Wählbarkeit ein<sup>57</sup>.

### Schlußbemerkung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß viele der Wahlordnungen oder Satzungen für die katholischen Pfarrgemeinderäte in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland wenig durchdacht worden sind, gerade auch in der Frage der Wählbarkeit. Es wurden hier die einzelnen Wählbarkeitsbestimmungen näher beleuchtet, weil der richtigen Regelung der Wählbarkeit ohne Zweifel eine Schlüsselstellung für die Mitarbeit in den Pfarrgemeinderäten zukommt. Hätten sich die zuständigen Gremien in einzelnen Diözesen die gleiche Mühe gemacht wie jene im Bistum Limburg und besonders in Rottenburg, würde man nicht vielerorts durch schlechte und unbrauchbare Satzungen und Wahlordnungen die Arbeit unserer Pfarrgemeinderäte zusätzlich zu manchen anderen Schwierigkeiten behindert sehen. Am Beispiel der Bestimmungen über die Wählbarkeit erweist sich paradigmatisch, daß Satzungen und Wahlordnungen für die Pfarrgemeinderäte in den deutschen Diözesen überstürzt und damit häufig mit wenig Sorgfalt ausgearbeitet worden sind.

Dr. Knut W a l f, München

---

<sup>56</sup> § 26 Abs. I und III des Kirchenvorstandsgesetzes.

<sup>57</sup> Ausführungsbestimmung zum KVGW § 8 Abs. 3.



**Jüdisches Volk — Gelobtes Land.** Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie. Hrsg. v. W. P. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr. München: Kaiser. 1970. 335 S. Brosch. 19,80 DM.

Der vorliegende Band legt höchst instruktives Material vor über das Verhältnis von jüdischem Volk und gelobtem Land. Die Beiträge sind in der Mehrzahl überarbeitete Vorträge, die auf der jährlichen christlich-jüdischen Theologentagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain/Ts. gehalten wurden.

Der Band enthält die folgenden Beiträge: A. Hertzberg: „Ein Land, das ich dir zeigen werde“; C. Thoma: Das Land Israel in der rabbinischen Tradition; R. Gradwohl: Das Land Israel in der talmudischen Literatur; J. Bloch: Der unwiderrufliche Rückzug auf Zion; P. Navé: Zentrum und Peripherie in Geschichte und Gegenwart; R. Mayer: Eine Theologie der „Galut“ bei Franz Rosenzweig; A. H. Friedlander: Israel und die Diaspora bei Leo Baeck; E. L. Ehrlich: Israel und die Diaspora; E. Simon: Der Wandel des jüdischen Menschenbildes im heutigen Israel; S. Talmon: Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel; R. Rendtorff: Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte; G. C. Machholz: Das Verständnis des Gottesvolkes im Alten Testament; H. Schmid: Messiaserwartung und Rückkehr in das Land nach dem Alten Testament; J. v. Goudoever: Tora und Galut; B. Graubard: Der religiöse und politische Raum in der jüdischen Geschichte; A. T. Ramselaar: Das Land Israel in der Wechselbeziehung von Theologie und Kultur; F. W. Marquardt: Christentum und Zionismus; O. Betz: Israel bei Jesus und im Neuen Testament; H. W. Bartsch: Geographische Bezeichnung für Israel im Neuen Testament; O. Michel: Heilsgeschichtliche Konzeption und eschatologische Transzendenz; H. Wirth: Die Bedeutung der biblischen Landverheißung für die Christen; W. Dantine: Kirche als Israel Gottes und das Problem der Judenmission.

Der Band will, wie Stöhr im Vorwort sagt, einige Fronten im Gespräch zwischen Juden und Christen deutlich machen, die sich von jenen Fronten der Vergangenheit unterscheiden, die für die Minderheit der Juden latent immer und häufig genug real lebensbedrohend waren. Zugleich soll die gegenwärtige Diskussion über Israel aus ihrer ideologischen Verzerrung oder ihrer nur pragmatischen Einordnung in die Machtpolitik herausgenommen und an den Stellen vertieft werden, wo sie sich ständig weigert, jüdisches Selbstverständnis ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen. Denn im Falle Israel ist eine politische Debatte ohne Rückfrage nach seiner Religion nicht möglich. — Ein begrüßenswertes Unternehmen und ein zum Nachdenken anregendes Buch! E. Haag, Trier

**Kraus, Hans Joachim:** Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1970. 410 S. Lw. 44,— DM.

Während die Bibelwissenschaften heute in einem kaum übersehbaren Ausmaß sich differenzieren, aufsplittern und in Spezialbereiche zu zerfallen drohen, wird bei all denen, die das Alte und das Neue Testament noch als Offenbarungsurkunde ernst nehmen, immer stärker der Ruf nach einer die Spaltungen aufhebenden „Biblischen Theologie“ vernehmbar. Gemeint ist mit dieser „Biblischen Theologie“ eine Gesamtdarstellung, die jene seit Beginn des 19. Jahrhunderts übliche Trennung der Theologia Biblica in eine Theologie des Alten Testaments und eine Theologie des Neuen Testaments überwindet. Hier will Kraus mit seinem Werk eine Orientierungshilfe geben, indem er den geschichtlichen Weg der Biblischen Theologie verfolgt, ihre Problematik entfaltet und systematisch prüft, was bisher geleistet worden ist und was künftig geschehen kann.

Nach einer kurzen Einführung handelt er im 1. Teil über die Frühgeschichte der Biblischen Theologie, im 2. Teil über die Theologie des Alten Testaments in ihrer Beziehung auf das Neue Testament, im 3. Teil über die Theologie des Neuen Testaments in ihrer Beziehung auf das Alte Testament, im 4. Teil über die dogmatische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament und abschließend im 5. Teil über Probleme und Perspektiven einer neu zu erstellenden Biblischen Theologie.

Wenn es feststeht, daß die Aufgabe einer Biblischen Theologie in der Erarbeitung und Darstellung dessen besteht, worum es in der Bibel in Wahrheit geht, dann sind zunächst die Grundgedanken und Leitmotive zu erfragen, die sich mit dem Begriff „Theologie“ verbinden. Im Anschluß an die Lektüre des Krausschen Werkes drängt sich

der wohl richtige Eindruck auf, daß man Theologie am besten versteht als Interpretation heilsgeschichtlicher Traditionen. Bei dieser Begriffsbestimmung entgeht man der Gefahr, Theologie als Systematisierung der Offenbarung zu verstehen. Der Pluralismus in einer so verstandenen Theologie erscheint dann als eine wegen ihres geschichtlichen Charakters zwar selbstverständliche, aber keineswegs prinzipiell unausgeglichene Gegebenheit, da ja das heilsgeschichtliche Kontinuum den letzten Grund für die Einheit der verschiedenen Theologien bildet. Auch in hermeneutischer Hinsicht ergibt sich eine klare Marschrichtung, insofern die Aufgabe des Exegeten im Rahmen einer Biblischen Theologie nicht abgeleckt oder gar abgebrochen werden darf durch eine Übereinkunft mit dem modernen Menschen-, Welt- und Geschichtsverständnis. Auf diesem Hintergrund ist der Ruf nach einer Biblischen Theologie heute zuerst einmal ein Aufruf zur methodologischen Besinnung im gesamten Forschungsgebiet der einzelnen Bibelwissenschaften. Diesem Aufruf hat Kraus in dankenswerter Weise den nötigen Nachdruck verliehen.

E. Haag, Trier

Pohlmann, Karl-Friedrich: Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1970. 164 S. Kart. 28,— DM.

Die außerkanonische Schrift 3 Esr hat mit 2 Chr, Esr und Neh zahlreiche Abschnitte gemeinsam. Sie ist als griechische Übersetzung einer sehr alten hebr.-aramäischen Vorlage aufzufassen. Anfang und Schluß sind nur fragmentarisch erhalten, und die — ursprünglich aramäisch überlieferte — freie Erzählung von dem Wettstreit der drei Pagen (3 Esr 3,1—5,6) ist erst nachträglich in das Buch eingearbeitet worden. Die Behauptung, 3 Esr sei eine Kompilation aus den kanonischen Büchern Esr-Neh, ist nicht zu beweisen. Im Gegenteil muß ernsthaft mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß 3 Esr die primäre Esraerzählung darstellt, die den Handlungsablauf befriedigender wiedergibt und die Verklammerung mit der Nehemiadenkschrift noch nicht kennt. Daß diese zunächst unverbunden mit dem Werk des Chronisten existierte, beweisen auch Sir 49,13, wo auffallenderweise nur Nehemia hervorgehoben und Esra vollkommen übergangen wird, und 2 Makk 1,18, wo Nehemia als Erbauer des Tempels vorgestellt wird. Diese in der bisherigen Forschung bereits gesehenen Dinge sichert P. dadurch ab, daß er in einem ausführlichen Abschnitt nachweist: 1. Flavius Josephus kann in seinen Antiquitates XI, §§ 1—153 nur 3 Esr zugrunde gelegt haben; der gleiche Wortschatz, die übereinstimmende Reihenfolge der Ereignisse und die Übernahme der Pagenerzählung reden hier eine deutliche Sprache. 2. Abweichungen von Ant. XI und 3 Esr lassen sich aus der Tendenz des Josephus erklären, „seinen hellenistisch gebildeten Lesern die größten Widersprüche und Ungereimtheiten des 3 Esr zu ersparen und sie mit Wiederholungen oder uninteressanten Nebensächlichkeiten zu verschonen“ (S. 113). 3. Das Material über Nehemia und seine Zeit (Ant. XI, §§ 159—183) hat Josephus aus der noch nicht mit dem chronistischen Geschichtswerk verbundenen Neh-Denkschrift geschöpft. 4. 3 Esr konnte er in einer Textgestalt auswerten, die einen Schluß enthielt, der im wesentlichen Neh 8,13—18 entsprach. Erwartet hätte man in diesem Abschnitt noch eine Stellungnahme zu Josephus' Schrift Contra Apionem I, 8 §§ 40 f. — Schließlich kann der Verfasser zeigen, daß als Abschluß des ursprünglichen chronistischen Werkes nur Neh 8 hinter Esr 10 — entsprechend der in 3 Esr erhaltenen Anordnung — in Frage kommt. Das kanonische Neh-Buch ist also erst das Produkt einer späteren nachchronistischen Redaktion, Esra und Nehemia haben nie nebeneinander gewirkt. — Die Marburger Dissertation ist ein sehr wichtiger Beitrag nicht nur zu 3 Esr, sondern zur Gesamtdiskussion um die nachexilische biblische Geschichtsschreibung.

W. Dommershausen, Trier

Gnilka, Joachim: Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens. Bibl. Handbibliothek Bd. 8. München: Köselverlag 1970. 180 S. Ln. 24,50 DM.

Dieser Band, der aus einer geschlossenen Vortragsreihe vor der Studentengemeinde Innsbruck hervorgegangen ist, will gemäß der Intention der Reihe „Biblische Handbibliothek“ nicht zuerst der exegetischen Forschung dienen, sondern Forschungsergebnisse dem Studenten, Praktiker und interessierten Laien zugänglich machen. Das ist dem Verfasser eindrucksvoll gelungen. Er hat es meisterhaft verstanden, die in vielen Punkten offene Diskussion um die neutestamentliche Christologie darzustellen, die Positionen der verschiedenen Forscher klar und knapp nachzuzeichnen und so dem Leser einen instruktiven Einblick in die heutige differenzierte Forschungslage zu vermitteln. Notwendige Hinweise auf weiterführende Literatur und Spezialfragen bieten die zahlreichen Fußnoten.

Trotzdem braucht der Leser auf eine entschiedene und begründete Stellungnahme des Verfassers zu den offenen Problemen neutestamentlicher Christologie nicht zu verzichten. Auch sind das methodische Vorgehen und der Aufbau der Untersuchung neu und originell gegenüber den Standardwerken der neutestamentlichen Christologie. Der Verfasser führt seine Untersuchung, die auf die frühen vorschriftlichen Zeugnisse neutestamentlichen Christusglaubens beschränkt bleiben soll, nicht an Hand der christologischen Prädikationen und Titel durch. So geht die heutige Fachliteratur immer noch vor. Ausgangspunkt seiner geschichtlichen Darstellung des frühen Christusglaubens sind vielmehr die alten, traditionellen Christuszeugnisse und Bekenntnisformeln, wie sie sich vor allem in den paulinischen Briefen finden. Diese alten Bekenntnisse spiegeln, oft noch ohne feste christologische Titulatur, den frühesten Christusglauben der Gemeinden wider (Kp. 2 und 3).

Natürlich kann der Verfasser seine Untersuchung nicht völlig ohne eingehende Behandlung der beiden christologischen Haupttitel des NT durchführen. So sind dem Christus- und dem Kyriostitel je ein Kapitel gewidmet, die sich durch klare Darstellung der schwierigen religionsgeschichtlichen Probleme und der verschiedenen Ableitungsversuche vor allem des Kyriostitels auszeichnen (Kp. 4 und 5). Besonders hervorzuheben sind sodann die drei folgenden Kapitel, in denen der Verfasser den neuen und vielversprechenden Versuch unternimmt, die Christologie des verschiedenen vorsynoptischen Materials darzustellen. So sieht er in der ältesten Passionsgeschichte (ab Mk 15) eine Messiaschristologie gegeben, die den Titel „König der Juden (bzw. Israels)“ bevorzugte und dann später durch Zusätze (vgl. Mk 14, 55–64) verdeutlicht wurde (Kap. 6). Charakteristisch für die Logienquelle ist nach dem Verfasser eine stark auf die Parusie ausgerichtete Menschensohnechristologie, die durch die besondere Situation der Gemeinde veranlaßt ist, in der die Logiensammlung tradiert wurde. Für diese Feststellungen kann der Verfasser schon auf neueste wissenschaftliche Untersuchungen zur Logienquelle zurückgreifen, die bisher erst teilweise veröffentlicht sind. Dieser Umstand gibt gerade diesem Kapitel eine ganz besondere Aktualität (Kp. 7). Schließlich versucht der Verfasser noch das Christusbild einiger urchristlicher Gleichnisbildungen und der Passionssummarien (vgl. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32 ff.) zu erheben (Kp. 8).

Dieser Weg zu den urchristlichen Christologien, den der Verfasser eingeschlagen hat, ist sehr vielversprechend. Schade, daß er dieser Unternehmung nicht ein weiteres Kapitel gewidmet hat. Angeboten hätte sich dafür vor allem eine Untersuchung der Christologie eines bestimmten Teils der vorsynoptischen Wundertraditionen, die den hellenistischen Wundertraditionen nahestehen. In diesen Wundertraditionen scheint eine Christologie vorzuliegen, die Jesus von Nazareth als *ἰσχυρός ἀνὴρ* versteht. Diese Untersuchung hätte genau in das Konzept des Verfassers gepaßt, vor allem die ältesten vorschriftlichen Christologien darzustellen. Dagegen fällt das Kapitel über die markinische Christologie doch wohl aus diesem Konzept heraus, denn mit der markinischen Christologie hat der Verfasser einen weiten Schritt aus der ältesten Christenheit heraus in den Bereich des hellenistischen Christentums getan. Konsequenter hätte dann der Verfasser zuvor die paulinische Christologie in größerem Umfang behandeln müssen, wenn er nicht den falschen Eindruck erwecken wollte, als sei Markus und seine Theologie deswegen den Ursprüngen näher, weil er ursprünglichere Traditionen verwendete. Daß das nicht der Fall ist, macht der Verfasser selbst deutlich genug, indem er darstellt, wie Markus die christologischen Aussagen seiner Vorlagen neu interpretiert.

Den Abschluß der gesamten Arbeit bildet ein vorzügliches und in der Aussage beachtenswertes, wenngleich keine Zweifel lassendes Kapitel über die Christologie Jesu von Nazareths. Der Verfasser weist mehrere legitime Wege auf, um zum Selbstbewußtsein Jesu, der wahrscheinlich keinen der gebräuchlichen christologischen Titel auf sich bezogen und von sich ausgesagt hat, vorzustoßen. Vor allem aufschlußreich sind hierfür Jesu Reich-Gottes-Botschaft, seine Berufung von Sündern und Zöllnern in die Nachfolge, seine besondere Verkündigungssprache und die Abba-Anrede an Gott. Auch der bekannte Menschensohnspruch Lk 12, 8 muß zur Klärung des Selbstbewußtseins Jesu herangezogen werden, „das einzigartig und unableitbar ist und in Gott selber gründet“ (174).

Zum Schluß muß hier dem Verfasser nochmals bestätigt werden, daß es ihm gelungen ist, die Vielfältigkeit und das stetige Wachsen der neutestamentlichen Christusreflexion in ältester Zeit sichtbar zu machen. Der aufmerksame Leser kann hier beispielhaft erkennen, daß jedes neutestamentliche Zeugnis und Bekenntnis ganz in die Geschichte des Urchristentums eingebettet ist und nur in seinem geschichtlichen Kontext richtig verstanden werden kann. Vor allem die große Zahl derjenigen Theologen und Religionslehrer, die nicht die Zeit zu weitergehenden neutestamentlichen Studien finden, werden dem Verfasser für seine instruktive Arbeit sehr dankbar sein.

L. Schenke, Mainz

Schneider, Gerhard: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71. Studien zum Alten und Neuen Testament Bd. XXII. — München: Kösel 1969. 244 S. Brosch. o. Pr.

Mit diesem Band liegt die Habilitationsschrift des Bochumer Neutestamentlers vor, die dieser im Wintersemester 1967/68 bei der Kath. Theol. Fakultät Würzburg eingereicht hat.

Die ersten vier umfangreichen Kapitel seiner Arbeit widmet der Verf. dem alten literarkritischen Problem der luk. Passionsgeschichte, der Frage nämlich, ob Lukas neben dem markinischen Passionsbericht eine weitere Quelle mit Passionstraditionen benutzt hat. Eine Besprechung der bisherigen historischen, form- und redaktionsgeschichtlichen und vor allem literarkritischen Lösungsversuche bildet den Anfang. Im Anschluß an diese Besprechung entschließt sich der Verf., die schwierige Diskussion des literarkritischen Problems durch die Untersuchung des Abschnittes Lk 22, 54–71, der die drei wichtigen Szenen der Verleugnung, Verspottung und des Verhörs Jesu enthält und vom Verf. aus verschiedenen Gründen als besonders geeignet angesehen werden, einen entscheidenden Schritt weiterzuführen (Kp. I).

In Kp. II untersucht der Verf. die formgeschichtlichen Probleme der drei von ihm gewählten Szenen, indem er ihre Überlieferung in den vier Evangelien miteinander vergleicht. Sein wohl wichtigstes Ergebnis ist hier die Feststellung des kompositionellen Charakters der markinischen Verhörszene Mk 14, 53–64, die in ihrer jetzigen Gestalt wohl auf Markus zurückgehe. Dadurch wird allerdings nicht ausgeschlossen, daß Markus verschiedene traditionelle Elemente zur Komposition benutzt hat, wodurch gerade die Frage nach ursprünglichen Passionstraditionen vor und neben Markus besonders akut wird. Hier erwägt der Verf., ob nicht dann die luk. Fassung der Verhörszene mit ihren allgemeineren Angaben die ältere, von Markus nicht verwendete Tradition widerspiegeln kann. Beim anschließenden Vergleich der Mißhandlungsszene fällt vor allem ihre unterschiedliche Stellung vor und nach dem Verhör und die verschiedene Benennung der mißhandelnden Personen in der evangelischen Überlieferung auf. Auch hier bleibt deshalb die Frage offen, ob die luk. Fassung erst auf das Konto des Evangelisten zurückgeführt werden kann, oder ob sie als traditionell vorgegeben angesehen werden muß. Am ehesten noch scheint dem Verf. eine vollständige Mk-Abhängigkeit des Lukas in der Verleugnungsszene vorzuliegen, doch meint er auch hier nichtmarkinische Einflüsse nicht ausschließen zu dürfen. Auch eine anschließende diffizile Untersuchung möglicher Einflüsse des Wortschatzes der matthäischen und johanneischen Fassungen der drei Stücke, insofern diese nicht mit der markinischen Fassung übereinstimmen, auf die luk. Darstellung führt der Verf. zu dem Urteil, „daß die Existenz einer Passionsüberlieferung möglich ist, die dem Lk und dem Jo neben Mk... zugrunde liegt“ (70).

Dieses Urteil versucht der Verf. in Kp. III, das eine eingehende literarkritische Untersuchung der drei Szenen bietet, zu stützen. Er bedient sich dabei methodisch des literarkritischen Verfahrens, das H. Schürmann in seinen drei bekannten Arbeiten zum luk. Passamahlbericht (Lk 22, 15–38) angewendet hat. Das Ergebnis dieser Untersuchung wird übersichtlich dargestellt auf zwei Tafeln — die übrigens erfreulicherweise als gesonderter Karton dem Buch beiliegen, wodurch lästiges Hin- und Herschlagen vermieden wird —, in denen der Umfang der Übernahmen aus der markinischen Passionsgeschichte und der nichtmarkinischen Vorlagen des Lukas im Zusammenhang aufgezeichnet werden. Das Ergebnis stellt sich so dar: Vor allem in Lk 22, 63–64 und 22, 67 f. wird mit großer Wahrscheinlichkeit eine von Markus nicht verwendete und vorlukanische Vorlage erkennbar, die für die luk. Passionsgeschichte mit einer weiteren literarischen Quelle neben dem Markusevangelium rechnen läßt.

In weiteren Beobachtungen zur luk. Passion (Kp. IV) verfolgt der Verf. seine Fragestellung auch für die Stücke, die er keiner eingehenden literarkritischen Analyse unterzogen hat. Hierbei knüpft er an die bisherigen und in Kp. I schon besprochenen Lösungsversuche an und führt diese weiter. Es zeigt sich dem Verf. immer wieder, daß Lukas neben dem markinischen Passionsbericht eine Sondertradition für seine Passionsgeschichte benutzt hat, die ihm sogar den Rahmen für seinen Passionsbericht abgab und in die er den Mk-Stoff, soweit er ihn aufgreifen wollte, einfügte.

In Kp. V läßt der Verf. eine Darstellung der „Theologischen Aussagen der lukanischen Passion“ folgen. Nachdem er zunächst die luk. Aussage der drei ausgewählten Szenen „Verleugnung, Mißhandlung und Verhör“ nachgezeichnet hat, untersucht er die besonderen Tendenzen und theologischen Absichten des gesamten luk. Passionsberichtes. Als letztere erweisen sich die bewußte Betonung der Gottgewolltheit des Leidens Jesu, das zugleich als die Stunde der Finsternis gekennzeichnet wird, die Unterwerfung Jesu unter den Gotteswillen und die Vorbildhaftigkeit des Leidenden für die Gemeinde. Die besonderen Tendenzen des luk. Passionsberichtes, die zugleich wohl eine Vermutung



über die besondere Situation der luk. Gemeinde erlauben, sind vor allem werbender und apologetischer Art. Schließlich rundet der Verf. die redaktionsgeschichtliche Fragestellung dadurch ab, daß er den luk. Passionsbericht in den Kontext des gesamten Evangeliums einzuordnen versucht. Ein instruktiver und nützlicher Exkurs „Zur historischen Frage des Synedrialprozesses“ schließt die Arbeit des Verf. ab, die durch umfangreiche Register vervollständigt wird.

Die vorliegende Arbeit muß als außerordentlich wertvoller Beitrag zur Erforschung der evangelischen Passionsberichte und der luk. Theologie bezeichnet werden. In der umstrittenen Frage nach der luk. Sonderquelle für die Passionsgeschichte bleiben dem Rezensenten jedoch einige Zweifel.

L. Schenke, Mainz

Berger, Klaus: Die Amen-Worte Jesu. BZNW 39. Berlin: Walter de Gruyter Verlag. 1970. 182 S. Lefn 42,— DM.

Diese Studie wendet sich gegen ein weithin angenommenes „Dogma“ der Exegese, das J. Jeremias eindrucksvoll aufgestellt hat: Die Amen-Einleitung von synoptischen Jesusworten sei ein sicheres Kriterium für die ipsissima vox Jesu, da zu diesem Gebrauch des Amen in syn. Jesusworten Parallelen nicht nachzuweisen seien. Dagegen stellt der Verf. fest: „Die Amen-Worte Jesu können in bezug auf ihre Einleitung nur auf dem Boden des griechischsprechenden Judentums formuliert worden sein“, da die Verwendung des ursprünglich und im Spätjudentum als Bekräftigungsformel am Ende eines Satzes stehenden „Amen“ als Eröffnung eines Aussagesatzes nur aus griechischem Sprachgebrauch erklärbar ist. Dieses Ergebnis gewinnt der Verf. aus einem Vergleich der Funktion des Amen in syn. Sätzen mit funktionsgleichen Äquivalenten im klass. Griechisch und im Schrifttum des griech.-apokalyptischen Judentums. Damit widerspricht der Verf. der obengenannten Hypothese von Jeremias völlig, wenn er feststellt: Das Amen am Beginn eines Jesuswortes ist ein sicheres Indiz dafür, „daß ein solches Wort jedenfalls die endgültige Fassung erst im hellenistisch-judenchristlichen Bereich erlangt hat“.

In einer äußerst diffizilen und genauen formgeschichtlichen Analyse untersucht der Verf. sodann sämtliche Amen-Worte des Neuen Testaments und der ntl. Apokryphen und ihre traditions- und redaktionsgeschichtliche und häufig auch redaktionelle Funktion. Ein konzentriertes Schlußkapitel faßt die Ergebnisse übersichtlich zusammen (S. 147–152). Eindrücklich wird nachgewiesen, daß die Amen-Einleitung die Endfassung so eingeleiteter Worte in eine apokalyptisch ausgerichtete Gemeinschaft verweist und auf dem Hintergrund apokalyptischer Offenbarungsrede zu verstehen ist. Die Bedeutung der Amen-Einleitung umschreibt der Verf. so: „Für die synoptische Tradition... leistet die Amen-Einleitung einerseits den Hinweis darauf, daß die Legitimität aller Lehre und Tradition allein abhängt von der Zuverlässigkeit des Zeugnisses des alleinigen Lehrers Jesus — und andererseits bekräftigt sie als Schwureinleitung gerade diese Zuverlässigkeit auf deutlichste Weise. Sie stellt so den Anspruch der Gemeinde auf den Besitz von Autorität, Wahrheit und ‚Absolutheit‘ deutlich heraus: Allein Jesus ist der Lehrer — und seine Lehre ist ganz bestimmt wahres Zeugnis“ (152).

Eine umfassende Auseinandersetzung mit dem erst nach Fertigstellung des Manuskriptes erschienenen Buch von V. Hasler: Amen/Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich ich sage euch“, Zürich 1969, schließt die Studie ab, deren Wert durch umfangreiche Register noch erhöht wird.

L. Schenke, Mainz

Blank, Josef: Das Evangelium als Garantie der Freiheit. — Würzburg: Echterverlag. 1970. 84 S. Brosch. 4,80 DM.

In den hier im Druck vorgelegten drei Salzburger Hochschulwochen-Vorlesungen (1969) geht es nach der Formulierung des Verfassers um folgende Gesichtspunkte: Zunächst wird dargelegt, wie nach dem Beispiel der Propheten des AT die bestehenden gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse immer von neuem kritisch zu überprüfen sind. Sodann wird nach der Konsequenz der paulinischen Freiheits-Botschaft für die Christen gefragt. Endlich behandelt der dritte Abschnitt das Autoritätsproblem und seine besondere Beziehung zum Liebesgebot. Wir lesen den Vortragstext ohne weitere Einteilung, ohne jede Anmerkung und ohne Register, aber mit vielen aktuellen Bezügen auf die heutige Gesellschaft, besonders der Kirche.

W. Pesch, Mainz

Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier. Hrsg. von G. Bornkamm und K. Rahner. — Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1970. 336 S. Lw. 52,— DM.

Zum 70. Geburtstag des bekannten Bonner Neutestamentlers haben Wissenschaftler verschiedener Disziplinen und verschiedener Konfessionen diese bemerkenswerte Sammlung zusammengetragen. Zutreffend sprechen die Herausgeber von Unvollständigkeit, zufälliger Auswahl und fragmentarischem Charakter, während der Schriftleiter dem Titel doch einen bedeutungsvolleren und die Beiträge verbindenden Klang zu geben sich bemüht. Hier ist nicht der Platz, um ausführlich auf den großen Reichtum der einzelnen Aufsätze hinzuweisen, unter denen meines Erachtens die von G. Bornkamm (Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Mt), R. Pesch (Zum Prolog Mk 1, 1—15) und von J. Ratzinger (Charismen in der Kirche) besonders bedeutsam sind. Aber ich möchte nicht versäumen, alle Leser auf eine Meditation hinzuweisen, die jeder mit großem Gewinn und dankbar lesen wird: H.-G. Gadamer hat sie für dieses Buch geschrieben über ein Gedicht von Paul Celan. Diese Geburtstagsgabe ist eine der schönsten und zugleich passendsten für den verehrten Jubilar, dem wir alle viel verdanken und dem wir von Herzen Gottes Segen wünschen.

W. Pesch, Mainz

Käsemann, Ernst (Hrsg.): Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse der gegenwärtigen Situation. Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. — 1970. 410 S. Brosch. 29,50 DM, Leinen 36,— DM.

Der Band enthält im ersten Teil fünfzehn Aufsätze von maßgeblichen Theologen des deutschen Sprachgebietes. Bei der Auswahl dieser Aufsätze fällt auf, daß die Ergebnisse des letzten Konzils und seine „Periti“ für den Hrsg. unerheblich waren (der Aufsatz von H. Küng stammt aus dem Jahre 1962, der von P. Lengersfeld von 1960; diese sind auch die einzigen Katholiken, die aufgenommen wurden). Der zweite Teil des Bandes heißt „Kritische Analyse“ (336—398), und in ihm erfährt man Genaueres über die sehr subjektiven Kriterien, die oft genialischen Konsequenzen und die nicht selten gewagten Interpretationen des Hrsg. Daß hier zuletzt nicht die Exegeten und Bibeltheologen, sondern die Apologeten und Systematiker dominieren, ist typisch, und das auch für den verdienten und mit Recht als einseitig bezeichneten Hrsg., der in einer „Zusammenfassung“ (399—410) seine eigene Ansicht nochmals darlegt.

W. Pesch, Mainz

Lehmann, Martin: Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus — BZNW 38. Berlin: Walter-de-Gruyter-Verlag. — 1970. XII/218 S. Gbd. 42,— DM.

Diese Berliner Dissertation (1968) lenkt den Blick auf ein Buch, das 1940/41 erschien, nämlich „Die Frühgeschichte des Evangeliums“ von Emanuel Hirsch; sie untersucht die Kriterien der Jesusforschung in Auseinandersetzung mit ihm. Verfasser hofft, einen Beitrag zu leisten zur notwendigen methodologischen Besinnung und zur Erstellung von Kriterien zur Unterscheidung von Gemeindegut und Jesusworten. Für die Frage nach authentischem „Jesusgut“ erhält man manche Anregung.

W. Pesch, Mainz

Lentzen-Deis, Fritzleo: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. FThSt 4. Frankfurt: Josef-Knecht-Verlag. 1970. 324 S. Kart. 48,— DM.

Mit der vorliegenden Arbeit hat der Verf. am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom promoviert. Er versucht darin, die in der neutestamentlichen Exegese viel diskutierte synoptische Tauferszählung mit Hilfe z. T. neuen Vergleichsmaterials gattungsgeschichtlich zu bestimmen. Seine Argumentation ist äußerst differenziert und stets darauf aus, den höchstmöglichen Grad an Wahrscheinlichkeit sicherzustellen. Die Kenntnis der Literatur ist umfassend, ihre Diskussion eingehend. Dies wird vor allem aus dem die Geschichte der Auslegung kurz skizzierenden ersten Kapitel deutlich. Im zweiten Kapitel werden die synoptischen Berichte und ihre Tendenzen miteinander verglichen. Als Ergebnis wird vorsichtig formuliert, daß der Mk-Bericht der schlichteste und wohl ursprünglichste sei, wenngleich er jedoch nicht „ohne weiteres als ‚Quelle‘ für die Taufüberlieferung der übrigen Evangelien“ verstanden werden kann. Gegenstand der weiteren Untersuchung soll „jene Form des Taufberichtes sein, die der synoptischen Tradition unmittelbar vorliegt“. Das dritte Kapitel bespricht sodann die mehr historischen Hintergründe der

Taufe Jesu, nämlich die Johannestaufe und ihren Sinn auf dem Hintergrund der Taufbewegungen im heterodoxen Judentum und der Proselytentaufe. In Kapitel IV und V liegen die eigentlichen Kernstücke der Untersuchung vor. Sehr ausführlich werden zunächst die einzelnen Motive der Szene nach der Taufe auf ihren religionsgeschichtlichen und alttestamentlichen Hintergrund hin befragt. Dabei wird aus dem Motiv der „Himmelsöffnung und -stimme“ schon das spätere gattungsgeschichtliche Ergebnis insofern vorbereitet, als sich aufzeigen läßt, daß dieses Motiv fester Bestandteil atl. und spätjüdischer Visionsberichte ist. Als Gesamtergebnis dieses Kapitels wird zusammenfassend formuliert, „daß keine wörtliche Übereinstimmung irgendwie bedeutender Art zwischen atl. Texten und dem Taufbericht besteht... Der Taufbericht ist also nicht in literarischer Abhängigkeit von einem (oder wenigen) atl. Texten her gestaltet worden“. Es liegt vielmehr eine lebendige, die verschiedenen atl. Motive frei verwendende Überlieferung vor. Um so notwendiger wird daher die Frage nach der Art dieser Erzählung. Das fünfte Kapitel bietet eine überzeugende Antwort auf diese Frage an. Der Verf. stützt sich dabei auf die noch wenig erforschten spätjüdischen Targume und erweist eindrucksvoll, wie außerordentlich nützlich das Studium dieser umfangreichen Literatur für die gattungsgeschichtliche Einordnung ntl. Erzählungen sein kann. An Hand zweier Beispiele führt er die in den Targumen sich findende Gattung „Deute-Vision“ vor, deren formale Ähnlichkeit zur Szene nach der Taufe Jesu sofort auffällt. Die Funktion dieser Gattung ist es, große Männer der Vorgeschichte Israels in einem wichtigen Augenblick ihres Lebens zu „deuten“, d. h. ihre wahre Bedeutsamkeit auszusagen. Das abschließende sechste Kapitel zieht die Folgerungen für die urchristliche Taufzerzählung. In einer „Deute-Vision“ wird „die Gestalt Jesu in dem Augenblick des Anfangs seines Wirkens bestimmt“: Jesus ist der für Israel (Tauben als Symbol Israels) mit Heiligem Geist ausgerüstete Gottessohn. Der Entstehungsort dieser Deute-Vision kann nur das palästinensische Judentum sein. Auch die in der exegetischen Literatur vielfach dem hellenistischen Bereich zugewiesenen Motive der Sohnestitutur und des Taubensymbols lassen sich befriedigender von jüdischen Vorstellungen her erklären.

Es bedarf keiner Frage, daß der Verf. mit dieser Studie einen fundierten und vielversprechenden neuen Ansatz zur gattungsgeschichtlichen Erforschung ntl. Jesuserzählungen geleistet hat. Auf seine weiteren Arbeiten derselben Forschungsrichtung darf man mit Recht sehr gespannt sein.

L. Schenke, Mainz

Schürmann, Heinz: Der Einsetzungsbericht. Lk 22, 19–20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes, Lk 22, 7–38, Bd. XX, Heft 4. Münster i. W.: Aschendorff-Verlag. 2. Aufl. 1970. XII u. 153 S. Kart. 16,80 DM.

Der zweite Teil der dreiteiligen Untersuchung von H. Schürmann über die lukanische Form der Tradition vom Abschiedsmahl Jesu wird hier in zweiter Auflage als fotomechanischer Nachdruck veröffentlicht, der nur geringfügige formale Korrekturen erlaubte. In dem neuen Vorwort unterstreicht der Verfasser seine Position auch gegenüber neueren Spezialarbeiten; außerdem korrigiert er seine oft mißverständliche Aussage, er würde die von ihm erarbeitete vorlukanische Fassung jetzt nicht mehr als „Urbericht“ bezeichnen; er stellt klar, daß diese Aussage keine Korrektur der eigenen Auffassung war. Die erarbeitete vorlukanische Fassung sei durchaus ein „Urbericht“, insofern ein solcher aus dem synoptischen Vergleich erkennbar werde; er sei der „relativ ursprünglichere Bericht“; von ihm aus sei ein Regreß auf einen Urbericht im historischen Sinn nicht mehr erlaubt.

W. Pesch, Mainz

Stemberger, Günter: La symbolique du bien et du mal selon saint Jean. Parole de Dieu. Paris: Editions du Seuil. 1970. 274 S. Brosch. o. Pr.

Der Verfasser untersucht die theologische Begriffswelt des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe, ausgehend von dem Dualismus und der Symbolsprache dieser Schriften, um so zu ihrer moraltheologischen Botschaft vorzustoßen, die christozentrisch und an die Heilsgeschichte gebunden sei. Der Verfasser erklärt nicht, wie er zu den schwierigen Einleitungsfragen, zu den form- und redaktionsgeschichtlichen Vorentscheidungen steht; dadurch werden seine exegetischen Entscheidungen etwas verdunkelt. Man hätte dieser „These“ mehr exegetische Nüchternheit, religionsgeschichtliche Aufgeschlossenheit und kirchengeschichtliche Beurteilung der Texte gewünscht. Ohne also die Fundamente zu legen, macht sich der Verfasser an den systematischen Aufbau, und er versucht, ein von Echtheits- und Schichtenproblemen unberührtes johanneisches Einheitsgebäude zu errichten.

W. Pesch, Mainz

# GLOCK

*Jetzt liegen  
die ersten fünfzig Bände  
vor. Jetzt dient eine  
überragende Leistung allen,  
die im Beruf und ihrer  
Freizeit mehr Wissen und  
mehr Anregung verlangen.  
Umfang: zwischen 400-600  
Seiten.*

*Fünfzig Bände  
Inland und Ausland stehen  
jedem Leser sofort zur Ver-  
fügung. Gerade zu Weih-  
nachten: ein herrliches  
Geschenk.*

*Der Gipfel der Leistung:  
Die kleine Monatsrate  
(ab 25 DM).  
Schreiben Sie sofort an  
Glock und Lutz Verlag  
85 Nürnberg, Feldgasse 38*

**DEUTSCHLAND:** Schleswig-Holstein • Niedersachsen-Süd • Westfalen • Nordhessen-Nord • Nordhessen-Süd • Mosel und Saar • Odenwald und Bergstraße • Schwarzwald mit Hochrhein • Württemb. Unterland • Hohenlohe - Franken • Unterfranken • Oberfranken-West • Oberfranken-Ost • Fränkische Schweiz • Nürnberger Umland • Oberpfalz • Bayerischer Wald • Altmühltal mit Eichstätt • Bayer. Hochland • Von München zur Donau • Bayer. Schwaben • Elsaß mit Vogesen • »Eine literarische wie landeskundliche Pioniertat.« (Süddeutscher Rundfunk)

---

## *Unser Jubiläum ist Ihre Chance*

---

**AUSLAND:** England • Frankreich • Griechenland • Italien • Holland • Österreich • Spanien • Skandinavien • Schweiz • Bulgarien • Jugoslawien • Polen • Rumänien • Rußland • Tschechoslowakei • Ungarn • Ägypten • Andenländer • Argentinien-Paraguay-Uruguay • Australien • Brasilien • Chile • Indien • Israel • Kanada • Korea • Nordafrika (Maghreb) • Vereinigte Staaten von Nordamerika • »Es ist überflüssig, diese bewährte Reihe zu loben.« (Stuttgarter Nachrichten)

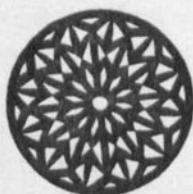
DEUTSCHE LANDESKUNDE • KULTUR DER NATIONEN

# GLOCK



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

„HERDER“ hat Ihnen dieser Tage  
seine

## religiös-theologischen Novitäten

vorgestellt. — Wir halten diese  
Titel für Sie vorrätig. — Bitte  
bestellen Sie bei uns Ihren  
Bedarf.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRIEDRICH GRÜTTERS

## Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

